

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

JUN 19 2006

GTU LIBRARY

MENSCHENWÜRDE UND PERSON

Holger Zaborowski · Ikonisches Existieren. Zur Hermeneutik des Menschseins | **Christian Frevel** · Wie Tau aus dem Schoß des Morgenrots – Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament | **Johannes Reiter** · Die Relevanz der Menschenwürde für die Biotechnik und Biomedizin | **Karin Struck** · Abtreibung tötet eine Person | **Jörg Splett** · Wert des Lebens – Recht auf Tod | **Robert Spaemann** · Sterben heutzutage | **Karl Ballestrem** · Katholische Kirche und Menschenrechte | **Jan-Heiner Tück** · Das Antlitz Christi – Würde der Entwürdigten



Leonardo da Vinci
Studie

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Menschenwürde und Person

HOLGER ZABOROWSKI	95	Ist die Würde des Menschen unverletzbar? Editorial
HOLGER ZABOROWSKI	97	Ikonisches Existieren. Zur Hermeneutik des Menschseins
CHRISTIAN FREVEL	120	Wie Tau aus dem Schoß des Morgenrots. Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament
JOHANNES REITER	132	Die Menschenwürde und ihre Relevanz für die Biotechnik und die Biomedizin
KARIN STRUCK	149	Abtreibung tötet eine Person
JÖRG SPLETT	159	Wert des Lebens – Recht auf Tod Kritik der Euthanasie
ROBERT SPAEMANN	177	Sterben – heutzutage
KARL GRAF BALLESTREM	180	Katholische Kirche und Menschenrechte
JAN-HEINER TÜCK	203	Das Antlitz Christi – Würde der Entwürdigten

IST DIE WÜRDE DES MENSCHEN UNVERLETZBAR?

Editorial

«Die moderne Technik», so hat Hans Jonas schon vor mehr als 25 Jahren gesagt, «hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, dass der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.» (Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979, 26). Nehmen einerseits die Möglichkeiten und die Reichweite menschlichen Handelns sowohl geographisch als auch zeitlich zu, zeigt sich andererseits, dass Handlungsoptionen zunehmend reduziert werden und moralische Entscheidungen oft auf die Frage hinauslaufen, wie denn *innerhalb* neuer, auf ihre moralische Dimension nicht mehr hinterfragter (und hinterfragbarer) naturwissenschaftlicher und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zu handeln sei. Wir scheinen auf der einen Seite immer mehr und auf der anderen Seite immer weniger machen (oder nicht machen) zu können.

Angesichts dieser Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften und der Technik und der mit ihnen verbundenen ethischen Herausforderungen hat die so genannte angewandte oder praktische Ethik in den letzten Jahrzehnten einen Boom erlebt. Ethische Fragen, die bis vor kurzem noch in den Bereich der *Science-fiction* gehörten, stellen sich und verlangen nach in ihrer Geltung gesicherten Antworten, die – im Idealfall – den erweiterten Möglichkeiten menschlichen Handelns genauso gerecht werden sollen wie den moralischen Grenzen menschlichen Handelns. Auf der schwierigen Gratwanderung zwischen naiver Technikkritik und traditionsvergessenem Bildersturm zeigen sich aber beträchtliche Konfliktpotentiale.

Dies zeigte 1999 etwa die Diskussion um Peter Sloterdijks Rede *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main 1999). In dieser Rede hatte Sloterdijk einige Fragen formuliert, die zum Zündstoff für eine intensiv geführte Diskussion über die Natur des Menschen, die Zukunft der menschlichen Gattung und die moralischen Grenzen des naturwissenschaftlichen Fortschritts wurden: «Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die

Menschheit gattungsweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheuer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt» (46f.). Es komme, so Sloterdijk weiter, in Zukunft darauf an, «[d]a bloße Weigerungen oder Demissionen an ihrer Sterilität zu scheitern pflegen, [...] das Spiel aktiv aufzugreifen und einen Codex der Anthropotechniken zu formulieren» (45). Aber würde das nicht bedeuten, den Gedanken einer allen Menschen eigenen unverletzlichen Würde aufzugeben oder doch zumindest so zu modifizieren, dass sein ursprünglicher Gehalt nicht mehr bewahrt wäre?

Die Thesen Sloterdijks wurden daher intensiv diskutiert. Auf die mit diesen Thesen verbundene Fragen hat auch der jüngst verstorbene ehemalige Bundespräsident Johannes Rau in seiner viel diskutierten Rede *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß* zu antworten versucht. In seiner Rede erinnert Rau an die Bedeutung von Tabus für ein menschliches Zusammenleben, daran also, dass wir nicht ohne diejenigen Dimensionen menschlichen Lebens leben können, die sich nicht gänzlich rationalisieren lassen: «Ja, Tabus anzuerkennen», so Johannes Rau, «das kann ein Ergebnis aufgeklärten Denkens und Handelns sein.»

Die Aufklärung mag der Tabus bedürfen, um nicht in ihr Gegenteil und damit letztlich auch in den Terror der Unvernunft umzuschlagen. Die Anerkennung von Tabus ist aber, wie die moralphilosophische und moraltheologische Diskussion der letzten Jahre deutlich gezeigt haben dürfte, nicht immer unumstritten. Tabus scheinen auf den ersten Blick der Aufklärung und der Freiheit des modernen Menschen zu widersprechen. Dies gilt auch für das Tabu, das in dem Gedanken einer besonderen Würde des Menschen seinen Ausdruck gefunden hat: Der Mensch, so wird durch diesen Gedanken ausgedrückt, hat eine absolute, eine nicht relativierbare Würde. Daher ist der Mensch nie nur Mittel für außer ihm liegende Zwecke, sondern immer auch Zweck an sich selbst. Und dies gilt, so zumindest eine breit überlieferte Sicht, für alle Menschen. Insofern dies nicht mehr einen selbstverständlichen Konsens markiert, mag es an der Zeit sein, neu darüber nachzudenken, welche Realität mit diesem Gedanken bezeichnet wird, wie dieser Gedanke sich begründen lasse und welche Konsequenzen zu erwarten sind, wenn die Würde aller Menschen nicht mehr als unverletzbar betrachtet wird. Dieses Heft der *Communio* ist diesem Anliegen gewidmet, ein Wissen um moralische Grenzen menschlichen Handelns, das zu den unverzichtbaren Grundlagen menschlichen Zusammenlebens gehört, neu zu thematisieren und seine Bedeutung für die gegenwärtige moralphilosophische und moraltheologische Debatte – wie auch für die Zukunft des Menschen – zu zeigen.

Holger Zaborowski

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

IKONISCHES EXISTIEREN

Zur Hermeneutik des Menschseins

1. «Der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch»

Was ist der Mensch? Dies ist nach Immanuel Kant nicht nur eine der wesentlichen Grundfragen der Philosophie «in weltbürgerlicher Bedeutung». Es ist darüber hinaus jene Frage, in der die drei anderen Grundfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – ihre Einheit finden. Denn die Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion bezögen sich allesamt, so Kant, auf die grundlegende Frage der Anthropologie nach dem Menschen. F.W.J. Schelling konnte im Anschluß an Kant mit dem ihm eigenen Pathos formulieren: «Der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch»: eine Aussage, die trotz ihrer Zuspitzung Wahrheit beanspruchen dürfte, zeigt sich doch in jedem philosophischen Fragen immer auch der Mensch als derjenige, der sich im Fragen (und Antworten) selbst zu verstehen sucht – und von sich selbst her auch das andere seiner selbst.

In der Geschichte des abendländischen Denkens sind auf die Frage «Was ist der Mensch» verschiedene, oft einander ergänzende, manchmal zueinander im Widerspruch stehende Antworten gegeben worden: Der Mensch sei, so Aristoteles, ein Lebewesen, das über den *logos*, über Sprache und Vernunft, verfüge. Der Mensch, so die jüdisch-christliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen, sei ein Geschöpf, das vor allen anderen Geschöpfen in besonderer Weise ausgezeichnet sei. Denn der Mensch sei als *imago Dei* die «Krone der Schöpfung», das Wesen, dem von Gott der Auftrag gegeben wurde, die Lebewesen auf der Erde zu benennen und sich die Erde untertan zu machen. Er sei aber immer auch Sünder, ein gefallenes Wesen, das auf die erlösende Gnade Gottes angewiesen sei. Oder der

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

Mensch, so die Antwort, die in besonderer Weise charakteristisch für das neuzeitliche Verständnis des Menschen werden sollte, sei Subjekt, er sei das Wesen der Freiheit und daher nie nur ein Mittel, sondern immer auch Selbstzweck. Ihm komme aus diesem Grunde eine besondere Würde zu: die Menschenwürde, ein Gedanke, der nicht nur in der christlichen Tradition bereits artikuliert worden war, sondern der seinen Niederschlag auch in der neuzeitlichen Formulierung von allen Menschen eigenen unverletzlichen Menschenrechten finden sollte. Der Mensch, so eine andere Antwort, sei ein Mängelwesen, ein unfertiges Wesen. Er sei, so Schopenhauers Verdacht, «im Grunde ein entsetzliches Tier» – eine Aussage, der *mutatis mutandis* auch Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud oder Konrad Lorenz zugestimmt hätten. Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus, ein Wolf, wie Thomas Hobbes im Ausgang der Neuzeit schrieb, dem anderen Menschen, ein aufrecht gehendes Tier, das vieles kann – nicht nur denken – und dem gerade dies immer wieder auch zum Verhängnis wird.

Die Reihe dieser Charakterisierungen des Menschen ließe sich fast endlos, so mag es scheinen, weiterführen: der Mensch sei *homo faber*, das Wesen, das die Welt gestalte (und zunehmend dabei an Grenzen stoße), *homo laborans*, der arbeitende, sich darin auch selbst fremd werdende Mensch, er sei *homo ludens*, der Mensch, der sich im Spiel die Welt erschließe, *homo ridens*, der lachende Mensch, der sich von allem Ernst humorvoll distanzieren kann, oder er sei *homo oeconomicus*, der Mensch, der in einem handelnden und tauschenden Verhältnis zu anderen Menschen stehe. Der Mensch scheint das Wesen zu sein, das durch keine Definition erschöpfend bestimmt werden könne, dessen Definition eine bleibende Aufgabe zu sein scheint, der – letztlich – jeder Definition zu entgehen scheint. Immer ist er mehr, immer ist er anderes auch, der Mensch, das unbekannte Wesen, *homo ignotus*, das immer auch andere Wesen: *homo semper alius*.

In den verschiedenen Anthropologien – den biologischen, historischen oder philosophischen Anthropologien und den verschiedenen Ansätzen, die Wissenschaften vom Menschen interdisziplinär in den sogenannten «Humanwissenschaften» zusammenzuführen – werden Antworten auf die Frage, *was* der Mensch sei, gesucht. Und vielleicht ist auch der einzige Gegenstand der Wissenschaften – letztlich der Mensch. Wie man auch immer das Verhältnis dieser Antworten zueinander bestimmen mag, wo man Schwerpunkte legt, welche Bestimmung des Menschen man für grundlegender hält, es scheint doch so zu sein, dass alle diese Bestimmungen etwas Wahres über den Menschen zum Ausdruck bringen. Der Mensch ist all dies, ein Wesen zwischen Himmel und Erde, Gottes Bild und Wolf, Freiheit des moralischen Handelns und Notwendigkeit des Triebs, «bald weniger als Tier, bald mehr als Engel», wie Lessing im *Nathan* schrieb, ein Wesen des Dazwischen: spielend, lachend, handelnd – aber nicht nur.

Denn die verschiedenen anthropologischen Ansätze bleiben aufgrund ihrer Fragestellung auf bestimmte Aspekte des Menschen beschränkt, auf Aspekte, von denen her es sehr gut möglich ist, den Menschen in seiner Differenz zu anderen Tieren zu bestimmen, die spezifische Differenz aufzuzeigen, durch die der Mensch von allen anderen Tieren unterschieden werden kann.

Wenn in diesem Zusammenhang von *dem* Menschen gesprochen wird, so wird immer von allen Menschen, von allen Angehörigen der Spezies Mensch, gesprochen. Diese verfügen zumindest potentiell über bestimmte Eigenschaften, die es erlauben, sie einer eigenen Spezies «Mensch» gegenüber Wesen, die nicht – und die nie – über diese Eigenschaften verfügen, zuzuordnen. *Der* Mensch wird somit als Träger bestimmter Eigenschaften verstanden, die ihn vor anderen Wesen auszeichnen. Damit, mit dieser Bestimmung der Differenz zwischen dem «Menschen» und dem «Nicht-Menschen», ist allerdings noch nicht jene Differenz benannt, die im Menschen selbst liegt – *homo semper aliter*, wie sich zeigen wird – und nach der anders gefragt wird, nämlich mit der Frage: *Wer* ist der Mensch?

2. «*Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?*»

Das Fragepronomen «Wer» weist bereits auf eine besondere Art des Fragens hin. Denn schon mit dieser Frage, die sich eines Fragepronomens bedient, das im eigentlichen Sinne einzig auf den Menschen bezogen wird, wird zum Ausdruck gebracht, dass der «Gegenstand» der Frage vor den Gegenständen anderer Fragen, nach denen wir mit «Was?» fragen, gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß er kein Gegenstand, kein vorhandenes Etwas, sondern jemand ist. Was aber bedeutet dies? Führt uns die Sprache hier in die Irre? Ist es überhaupt sinnvoll, so allgemein nach dem Menschen zu fragen – Wer ist der Mensch? – statt nur in konkretem Zusammenhang diese Frage zu stellen – «Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?» Wenn wir nach einzelnen Menschen (und nicht nach *dem* Menschen) mit der Wer-Frage fragen, so scheint es, können wir – diesem Indiz der Sprache folgend – vielleicht auch in allgemeinerer Absicht die Frage nach dem Menschen als demjenigen Seienden, das jemand und nicht etwas ist, stellen.

Die Frage nach jemandem, so legt das Fragepronomen nahe, ist anders zu beantworten als die Was-Frage nach einem vorhandenen Gegenstand oder nach bestimmten Eigenschaften. Denn wir fragen mit der Wer-Frage nach einer Person. Wir stellen mit der Frage, wer denn der Mensch sei, nicht die durchaus legitime Frage nach *dem* Menschen als dem Mitglied einer Gruppe von Seienden, die – sei es nun durch natürliche Ausstattung oder kulturelle Prägung – über bestimmte Eigenschaften verfügt. Wir fragen nicht nach dem Menschen als Natur- oder Gattungswesen.

Diese Frage, diese Perspektive auf den Menschen ist ohne Zweifel möglich. Sie führt allerdings nicht (oder sagen wir besser: zunächst einmal nicht) zu einer Antwort, die die innere Differenz des Menschen in sich selbst und somit auch in vollem Sinne die ihm eigene Würde verdeutlicht.

Wir fragen mit der Wer-Frage nach dem Menschen als er selbst: «Es ist der Vater mit seinem Kind» und nicht irgendein Mensch und nicht einmal irgendein Vater. Dieses, das Individuum ist nun in seiner Individualität eigentlich unaussprechbar (*ineffabile*), wie die philosophische Tradition wußte. Denn wie sollte man mit den Mitteln menschlicher Sprache etwas als es selbst in seiner Einmaligkeit und nicht als etwas (anderes), als zugehörig zu einer Gruppe von anderen Seienden, bezeichnen? Hier stoßen wir zunächst einmal an die Grenzen der Sprache.

Trotzdem fragen wir immer wieder nach dem Menschen als Individuum. Wenn wir mit «Wer?» nach einem Menschen fragen, wollen wir möglichst genau wissen, um wen es geht oder wer es war. Die Antwort auf diese Frage besteht im Normalfall in einem Eigennamen oder in der Angabe eines ausreichend bestimmten Subjektes. Denn es ist «*der* Vater mit dem Sohn», der so spät durch Nacht und Wind reitet. Nur in der Verlegenheit, d.h. wenn wir die Antwort eigentlich nicht genau wissen, antworten wir in weniger bestimmter Weise: ein Vater oder irgendjemand. Aber wir sagen: Es ist *irgendjemand*, nicht irgendetwas, es sei denn es hat sich tatsächlich um «etwas Reitendes» gehandelt – aber damit wären wir schnell im Reich der Geister und Gespenster.

Der Eigen- oder Vorname – was den Nachnamen betrifft, sieht es insofern etwas anders aus, als mit ihm durchaus klassifikatorisch auf andere Mitglieder derselben (Familien-)Gruppe Bezug genommen wird – zeigt in vielen Kulturen eine besondere sprachphilosophisch bedeutsame Eigenschaft: Denn mittels eines Eigennamens wird jemand nicht klassifiziert – als etwas, das einer Gruppe von anderen ähnlichen Dingen zugeordnet werden kann –, sondern als jemand, als Individuum, d.h. als er selbst benannt und angesprochen. Eigennamen haben daher primär keine Bedeutung, obwohl sie sekundär auf Konvention zurückgehende Bedeutungselemente enthalten können wie etwa Informationen über das Geschlecht desjenigen, auf den Bezug genommen wird: So weiß man, dass «Peter» ein Mann, «Petra» eine Frau ist, und wird auch – mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit – Aussagen über die Herkunft von «Peter» und «Petra» machen können.

Vielmehr noch: Eigennamen, so unser Empfinden, dürfen zunächst einmal keine Bedeutung haben oder sie lassen, bei Namen, die eine Bedeutungsdimension haben, diese Bedeutung in den Hintergrund treten. Deshalb werden etwa die Eigen-Namen meistens ohne direkten (Bedeutungs- oder Bezeichnungs-)Bezug auf das zu benennende Kind gewählt. Eltern warten nicht bis nach der Geburt, um aufgrund bestimmter Eigenschaften einen

Namen für ihr Kind zu finden. Sie dürften in der Regel auch die Wahl des Eigennamens für ihr Kind nicht damit erklären, daß der Name seiner Bedeutung nach gut zum Kind passe.

Dies, ein bedeutungsvolles Benennen geschieht oft nicht nur beim un-eigentlichen Benennen etwa von Hunden, sondern auch bei Spitznamen – oft nicht zur Freude der benannten Individuen, nicht nur weil Spitznamen oft auf charakteristische Schwächen oder Eigenheiten aufmerksam machen, sondern – trotz dieses Bezuges auf etwas Charakteristisches – ihnen, den Spitznamen, etwas Generisches anhaftet. Der Mensch wird von einer Gruppe anderer Seiender (und seien dies auch ausschließlich Menschen) her verstanden. Den Eigennamen ist diese generische Dimension fremd, auch wenn es zunächst so scheinen mag, als hafte ihnen diese Dimension trotzdem an: Aber weder Peter noch Petra sind Steine (wie das griechische Wort, von dem diese Namen abgeleitet sind, nahe legen könnte) noch sind sie mit dem Apostel Petrus, nach dem sie vielleicht benannt wurden, identisch oder mit ihm Mitglied einer bestimmten Art von Menschen, die allesamt als Peter oder Petra bezeichnet werden – und bezeichnet werden müssen, wollte man sie korrekt bezeichnen.

Durch den Eigennamen wird nämlich das Eigen- oder Selbstsein des Menschen angezeigt. Es wird auf eine Identität ganz eigener Art verwiesen, auf eine Identität, die nicht darin besteht, daß man mit anderen Wesen desselben Namens dieselben Eigenschaften teilt, sondern einzig und allein die Art zu sein: nämlich Selbstsein, ein Selbst zu sein.

Denn der Mensch *ist* anders als ein Stein, eine Pflanze oder ein Tier. Was immer er auch tun mag, ob er arbeitet, spielt, lacht oder handelt, wie immer er sich verhalten mag, wie ein Heiliger oder ein Raubtier, immer *ist* er anders als alles andere nicht-menschliche Seiende. Daß er anders *ist*, wird sprachlich zunächst einmal dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei der Frage nach dem Menschen nicht nur um die Frage nach «etwas», nach einem Träger bestimmter Eigenschaften, handelt, sondern vor allem auch um die Frage nach «jemandem». Die eigentliche Antwort auf diese Frage liegt in einer reinen Referenz, in einem zunächst einmal bedeutungslosen Eigennamen. Daß Menschen Individuen sind und als sie selbst benannt werden können (daß Menschen in eigentlichem Sinne Eigen-Namen tragen), unterscheidet sie also von allen anderen Seienden – sehen wir von uneigentlichem oder analogem Gebrauch von Namen etwa in bezug auf Tiere ab –, nicht nur da sie als Menschen etwas anderes sind als anderes Seiende, sondern vor allem da sie anders sind als andere Seiende.

Menschen sind, mit anderen Worten, zwar immer auch etwas und daher immer auch klassifizierbare Elemente einer Art oder Spezies, aber sie sind darüber hinaus immer jemand und damit nicht-klassifizierbares Selbstsein oder, um Martin Heideggers Bezeichnung zu nutzen, Da-sein. Denn

für den Menschen bedeutet es etwas anderes zu sein, als für anderes Seiende: Der Mensch vollzieht sich in der Zeit, ja, als ursprüngliche Zeit; sein «Sein» ist verbal zu verstehen: *sein*. Er steht zu sich selbst dabei im Verhältnis der Differenz: Er kann sich noch einmal zu seinem *sein* eigens verhalten. Er *ist* als Selbstverhältnis. Es geht ihm, wie Heidegger es formuliert hat, in seinem Sein um sein Sein selbst.

Was aber bedeutet es näherhin für den Menschen, Selbstsein zu sein? Wie *ist* der Mensch – im Vergleich etwa zu einem Stein, einer Pflanze oder einem Tier? Und was bedeutet dieses – diese besondere Weise zu *sein* – für unser Verständnis des Menschen? Hat es praktische Auswirkungen? Welche Antwort auf die Frage nach der Würde des Menschen finden wir in Anbetracht dieser besonderen Seinsweise? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so leicht, wie es zunächst erscheinen mag, und erfordert einige Vorüberlegungen.

3. «*La Grandeur et misère de l'homme*»

Da sowohl die philosophische als auch die theologische Diskussion sich nie in einem gleichsam luftleeren Raum bewegen, sondern immer auch auf ihre je eigene Zeit bezogen sind, ist es daher ratsam, zunächst einmal kurz das Profil dieser «je eigenen Zeit» zu betrachten: Es ist vor allem das Denken der Neuzeit und der Gegenwart, das in einer zuvor nicht gekannte Weise die Sonderstellung des Menschen nicht nur im Bereich des Lebenden, sondern darüberhinaus auch im Kosmos betont hat, die Differenz also, die den Menschen von anderem Seienden trennt und die sich in ihm selbst, in seiner eigenen Seinsweise, aufweisen läßt. Es ist darüber hinaus erst das neuzeitliche Denken, das – aus verschiedenen Gründen – intensiv wie nie zuvor mit dieser Differenz auseinandergesetzt hat und so dazu beigetragen hat, weiter zu erschließen, was es etwa bedeutet, wenn man den Menschen als Person bezeichnet. Die neuzeitliche Philosophie hat in diesem Zusammenhang etwa auch die Würde des Menschen in einer zuvor nicht gekannten Weise zur Sprache gebracht. Daß der einzige Gegenstand der Philosophie der Mensch ist, wie Schelling darlegte, gilt vor allem für das neuzeitliche Denken.

Das neuzeitliche Denken über den Menschen scheint aber einer besonderen Dialektik unterworfen zu sein. Auch die Aufklärung über den Menschen zeigte ihre Schattenseiten, Schattenseiten, die im Wesen des Menschen selbst zu liegen scheinen, wie vor allem im 19. Jahrhundert deutlich wurde, als zunehmend die irrationalen, unbewussten und teils sogar dunklen Seiten des Menschen in den Vordergrund des Interesses rückten. Kann man angesichts dessen überhaupt noch von der besonderen Würde des Menschen sprechen? Ist die Idee der besonderen Würde des Menschen nicht eine weit zu optimistische Illusion, ein reiner Wunschgedanke, der kaum eine Begründung in der Wirklichkeit finden dürfte? Ist damit das

überlieferte Verständnis des Menschen und seiner besonderen Würde nicht grundsätzlich in Frage gestellt – werde es nun mit oder ohne ausdrücklichen Bezug auf die christliche Tradition begründet und entfaltet?

Der Mensch hat immer nach sich selbst gefragt und sich, seine Existenz, reflexiv eingeholt und erhellt. Die Fragen nach dem Menschen werden allerdings umso dringlicher, wenn die überlieferten Antworten darauf, wer – oder was – der Mensch ist, unsicher geworden sind. Dies scheint heute der Fall zu sein, das überlieferte Selbstverständnis des Menschen ist nicht mehr selbstverständlich. Deshalb gehört die Frage nach dem Menschen zu den am intensivsten diskutierten Fragen der philosophischen und theologischen Debatte. Es scheint sich zunächst einmal um eine Krise von Begriffen zu handeln: Man scheint nicht mehr recht genau zu wissen, was eigentlich damit gemeint ist, wenn man Begriffe wie Mensch, Würde, Menschenrecht oder Person nutzt, und bemüht sich daher um ein neues Verständnis dieser Begriffe.

Begriffskrisen sind allerdings immer auch «Wirklichkeitskrisen». Sie verweisen etwa darauf, dass sich unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit verändert hat und daß die überlieferten Begriffe nicht mehr ausreichen, um über die Wirklichkeit zu sprechen. Es mag aber auch der Fall sein, dass die überlieferten Begriffe ihre Kraft verloren haben, daß sie – in einem ideengeschichtlichen Prozess, den es genauer nachzuzeichnen gälte – erstarrt sind und nicht mehr die Erfahrungen zum Ausdruck bringen, die sich einst in ihnen ausgesprochen hat. Und es mag auch sein, daß sich die Wirklichkeit selbst geändert hat, daß es also heute etwas anderes bedeutet, Mensch zu sein, als zu anderen Zeiten. Was auch immer der Fall sein mag, so stellt sich doch angesichts der Begriffskrise die Aufgabe, zur Sache des Menschseins selbst zurückzukehren, um neu einzuholen, was es denn eigentlich bedeutet, ein Mensch zu *sein* – ein wichtige Aufgabe, die auch bedeuten kann, von manchen überlieferten Begriffen oder Vorstellungen erst einmal oder grundsätzlich Abschied zu nehmen.

Wenn hier von «Krise» gesprochen wird, sollte dies daher nicht als negative Kennzeichnung der Gegenwart verstanden werden, sondern als Chance. Denn diese Krise hat – wie jede Krise – negative wie auch positive Aspekte. Der Chor derjenigen, die in der «Krise des abendländisch-christlichen Menschenbildes» oder im viel beschworenen «Untergang des Abendlandes» nur negative und bedauernswerte Tendenzen sehen, ist ja oft an romantischer Naivität und mangelndem geschichtlichen Bewusstsein kaum zu übertreffen. Denn geschichtlich gesehen mag es wohl Phasen weniger fundamentaler Krisen geben, es kann aber nicht geleugnet werden, dass der Mensch dasjenige Wesen ist, das insofern immer neu in der Krise steht, als er je neu die Frage nach dem Menschen als die Frage nach sich selbst stellen muß – geschehe dies nun explizit oder implizit. Der Mensch ist somit das

Wesen der Krise, der je neuen unterscheidenden (d.h. in diesem Sinne kritischen) Aneignung dessen, was es für ihn bedeutet, zu sein. Erstarrte Formeln helfen ihm dabei nicht und verdecken nur oberflächlich die Unruhe und Unsicherheit, die mit der Herausforderung, Mensch zu sein, notwendigerweise verbunden sind.

Wenn der Begriff und das Verständnis des Menschen, der Person und der Menschenwürde in einer Krise zu sein scheinen, so erfordert dies daher zunächst einmal auch eine neue Selbstvergewisserung und die Kritik überlieferter, aber oft leer gewordener Formeln. Denn was bedeutet es eigentlich, wenn der Mensch als «Geschöpf» bezeichnet wird? Oder wenn ihm eine besondere unverletzliche Würde zugeschrieben wird? Welche Vorstellungen haben sich dieser Aussage beigestellt und sich im Laufe der Begriffsgeschichte ihr zugrunde gelegt? Wäre es nicht notwendig, in neuer Weise das biblische oder moderne Verständnis des Menschen zum Sprechen zu bringen? Und was bedeutet es, daß der Mensch Sprache und Vernunft hat – gerade angesichts der Tatsache, dass der Graben zwischen dem Menschen und den anderen Tieren (sic!) nicht so groß ist, wie viele Generationen vor uns angenommen haben? Und was bedeutet es überhaupt, vom Menschen als Person zu sprechen? Haben wir denn oft wirklich ausreichend verstanden, was wir mit diesen großen und oft Respekt erheischenden Begriffen eigentlich meinen?

Gerade wenn es um den Menschen geht, bedienen wir uns gerne großer Worte. Aber es mag sein, daß diese großen Worte heute nur noch wie ungedeckte Schecks unsere Argumentationen zieren und nicht mehr einholen, was sie versprechen, aber dennoch in Sonntagsreden unterschiedlichster Provenienz bemüht werden. Es mag daher angebracht sein, in Hinblick auf diese großen Begriffe zumindest zeitweise einmal Abstinenz zu üben. Vielleicht gilt es auch, einmal das, was das Besondere der Person oder die Würde des Menschen ausmacht, anders zur Sprache zu bringen, in einer Sprache, die etwa nicht über ihren Gegenstand verfügt und bestimmt, was der Mensch hat oder ist, die nicht bestimmte oft problematisch gewordene historische Konnotationen mit sich trägt, sondern in einer Sprache, die auf das je Eigene, die Weise verweist, in der der Mensch *ist*. Denn es mag der Fall sein, dass ein bestimmendes Denken (und Sprechen) letztlich verfehlt, worum es in der Frage nach dem Menschen eigentlich geht. Geht es doch gerade darum, nicht klassifikatorisch zu bestimmen, was der Mensch ist, sondern darauf zu verweisen und zu verstehen, wer der Mensch in seiner Einmaligkeit ist – ohnehin eine Aufgabe, die immer wieder an die Grenzen der Sprache stoßen lässt und eine andere, eine je neue Weise des eigentlichen Sprechens erfordert.

Darum, um dieses neue Verstehen, geht es in besonderer Weise in der jetzigen Situation. Denn seitens des neuzeitlichen Denkens, so hat sich

schon andeutungsweise gezeigt, sind mehr oder weniger ausdrücklich radikale Anfragen an die Bestimmung des Menschen gestellt worden: Ist der Mensch etwa nur ein vernachlässigbares Glied in einem ihm übergeordneten dialektischen Geschichtsprozess? Bestimmt er sich einzig von seiner gesellschaftlichen Rolle oder Funktion her? Ist letztlich unser Festhalten an Subjektivität und Personalität ein letztes Aufbäumen kaum noch zu verantwortender metaphysischer Prinzipien? Ist der Mensch nicht letztlich eine Illusion, das Wesen, das es zu überwinden gilt und dessen Ende es zu deklarieren gilt? Ist es daher nicht nur folgerichtig, daß dem Tode Gottes der Tod des Menschen folgt?

Diese Fragen müssen ernst genommen werden. Denn die Frage nach dem Menschen ist alles andere als beantwortet. Es ist auch nicht einfach möglich, auf vorgefertigte Formeln über das Wesen (das «Was») des Menschen Bezug zu nehmen: Die Frage nach dem Menschen ist eine jener letzten, grundlegenden Fragen, die die Philosophie immer neu in der Freiheit stellen muß und die ursprünglichem Philosophieren zueigen ist. Denn diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn wir als wir selbst sie stellen – und immer wieder neu stellen müssen, geschehe dies nun ausdrücklich oder nicht. Denn der Mensch lebt immer auch als Antwort auf die Frage, die er selbst ist.

Es gibt aber – neben dem philosophisch deklarierten «Tod des Subjekts» oder dem «Ende des Menschen» – noch einige andere Gründe, warum die Frage nach dem Menschen gegenwärtig mit besonderer Intensität in der philosophischen und theologischen Diskussion erörtert wird. Man mag in diesem Zusammenhang an die neuesten Entwicklungen in den Bio- und Medizintechnologien, an die Schattenseiten der Globalisierung und die zunehmende Vorherrschaft marktwirtschaftlichen Denkens auch im politischen Diskurs denken oder an die Paradigmenwechsel, die mit den neuen Medien wie etwa dem Internet verbunden sind. In unterschiedlicher Weise sind hier der Mensch und das überlieferte Selbstverständnis des Menschen herausgefordert.

Diese Herausforderungen lassen sich vielleicht insofern zusammenfassen, als sie alle auf die paradigmatische Bedeutung des Herstellens zurückgehen: Das Herstellen (oder Machen) ist vor allem in der Neuzeit zu unserem Grundverhältnis der Natur und dem Menschen gegenüber geworden. Dies verweist zunächst einmal auf eine den Menschen in besonderer Weise auszeichnende Eigenschaft: Der Mensch ist ein herstellendes, die Welt beherrschendes und sich aneignendes Wesens. Dieser Zugang zur Wirklichkeit wurde zunehmend absolut gesetzt: Wirklichkeit wird dann nur als hergestellte Wirklichkeit oder als der Herstellung zur Verfügung stehendes Material verstanden. Das Machen wird so zu einem Hauptzugang zur Wirklichkeit. Der Mensch wird dann aber auch zunehmend selbst als ein Produkt verstanden – und verstehe er sich gänzlich als Produkt der eigenen

Entscheidungen, der eigenen Freiheit. Der Mensch als «Hersteller» und «Macher» macht letztlich auch vor sich selbst nicht halt.

Die Erfahrung, die die Gegenwart bestimmt, ist nun in einer paradoxen Weise gespalten: Auf der einen Seite bleibt das Paradigma des Herstellens bestimmend, auch der Mensch wird als etwas prinzipiell Machbares oder Herstellbares verstanden, auf der anderen Seite werden zunehmend nicht nur die Grenzen des Paradigmas des Herstellens oder Machens deutlich, sondern auch eine ihm eigene Dialektik. Wir mögen etwa unseren Phantasien über den «neuen Menschen», über einen Menschen frei von Krankheit und Not, über eine gerechte Gesellschaft oder das Zusammenwachsen der Menschheit zu einer friedlich zusammen lebenden Menschenfamilie freien Lauf lassen, so sehr wir wollen, wir mögen in die Tat umsetzen, was wir können: Verbesserungen in der Medizintechnik, bessere Organisationen und Strukturen, die das menschliche Zusammenleben bestimmen, so sehr wir die Vision eines neuen Menschen, unseren, den von uns gemachten neuen Menschen in die Wirklichkeit umzusetzen suchen, so sehr bleibt eine – letztlich doch tröstliche – Wahrheit wahr: daß wir, als wir selbst, letztlich Freiheit aus eigenem Ursprung sind und dass wir daher, als wir selbst, nicht gemacht werden können, dass der Mensch immer auch das Wesen ist, das auf Grenzen stößt und an diesen Grenzen wächst. So sehr der Mensch etwa Naturwesen ist, so sehr ist er auch ein selbstursprüngliches, ein selbstanfängliches Wesen: Als Menschen müssen wir etwas mit uns selbst anfangen – was auch immer andere von uns erwarten mögen, was auch immer unsere «genetische Ausstattung» sei, was auch immer die Vorgaben der «Hersteller» und «Macher» sein mögen.

Was nun die Dialektik des Herstellungs-Paradigmas betrifft, dürfte sich immer deutlicher auch zeigen, dass das Herstellen des Menschen letztlich unmenschlich wird: Wir können jene Dimensionen des Menschseins nicht leugnen, die sich gerade nicht machen lassen, so sehr wir gerade gegen diese Grenzen etwas «machen» wollen. Je mehr aber diese Grenze geleugnet wird, je mehr nicht gesehen wird, dass Freiheit nur in der Begrenzung menschlich bleibt, desto mehr wird gewissermaßen der Mensch selbst verraten und aufs Spiel gesetzt: der «neue Mensch» ist dann nur noch der «Unmensch», der Mensch, der nicht sein *soll* (so wie die Untat nicht sein *soll*), so sehr es auch technisch irgendwann möglich sein mag, ihn, den neuen Menschen, zu verwirklichen und damit eine fundamentale Ungleichheit – zwischen den «alten» und den «neuen» Menschen – zu erzeugen. Denn auch dass alle Menschen gleich sind, wird sich dann kaum noch überzeugend vermitteln lassen.

Daher, angesichts dieser Herausforderungen, ist es wichtig, immer neu die Frage nach dem Menschen zu stellen – und auch unbequeme Einsichten in Kauf zu nehmen. Es gibt etwa Aspekte des überlieferten Verständnisses

von Menschenwürde, die sich so nicht mehr halten lassen. Beispielsweise dürfte die Einsicht in die Einheit der Natur und die natürliche Entwicklung des Menschen dazu führen, den Begriff der (Menschen-)Würde oder Personalität in gewisser Weise auszuweiten und etwa auch Delphinen oder gewissen hochstehenden Primaten eine der Menschenwürde zumindest analoge Würde zuzuschreiben. Dies zuzugestehen, bedeutet allerdings nicht, im selben Schritt den Menschen zu naturalisieren und zu einem rein biologisch erklärbaren Produkt der Evolution der Materie zu machen. Es kommt vielmehr auch darauf an, in neuer Weise positiv einzuholen, worin die dem Menschen eigene «Würde» liege und wie die Vorstellung, der Mensch zeige eine Würde, die ihn vor allen anderen Seienden auszeichne, verstanden werden könne. Wie also kann das *Menschsein* verstanden werden? Nähern wir uns der Antwort auf diese Frage über einen kurzen Umweg, der noch einmal die Herausforderung, vor der wir bei der Frage nach dem *Menschsein* stehen, verdeutlicht und der als solcher – als ein wiederholender Umweg – gerade deshalb wichtig ist, weil wir zunehmend dazu tendieren, von den Wissenschaften die Antworten auf die grundlegende Frage nach dem Menschen zu erwarten.

4. *Zur Hermeneutik des Mensch-seins*

Dieses Bemühen, die Frage nach dem Menschen neu zu stellen, zeigt sich nämlich sehr deutlich vor allem auch in der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte des letzten Jahrhunderts. Die Anthropologie, die Lehre vom Menschen, erlebte im 20. Jahrhundert eine Blüte. Unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen beschäftigten sich mit der Frage nach dem Menschen und förderten die Entwicklung der verschiedenen anthropologischen Disziplinen. Dieser historische Befund steht in einem sehr engen Verhältnis zur Krise der überlieferten Menschenbilder: Denn eine mögliche (und nicht unwichtige) Antwort auf diese Krise besteht darin, wissenschaftlich neu zu bestimmen, was über den Menschen gesagt werden kann. Es dürfte auch keine Überraschung sein, daß die Antwort auf die Frage nach dem Menschen vor allem wissenschaftlich erarbeitet wurde: Denn die Wissenschaften erheben den Anspruch, zu methodisch gesichertem Wissen über den Menschen zu gelangen. Damit wäre nicht nur die Unschärfe vieler überlieferter philosophischer und theologischer Menschenbilder vermieden, sondern auch das Verständnis des Menschen auf eine universale Grundlage gestellt. Die Zustimmung zu bestimmten «weltanschaulichen» Voraussetzungen, seien sie nun theologischer oder philosophischer Natur, so schien es, war nicht mehr notwendig.

So wichtig die Beiträge etwa der biologischen, der historischen oder der philosophischen Anthropologien für das Selbstverständnis des Menschen

sind, so sehr sind sie von einschränkenden Voraussetzungen bestimmt, die jedem wissenschaftlichen Wissen zueigen sind. Wissenschaftliche Zugänge zur Realität stehen unter Voraussetzungen, die innerhalb eines wissenschaftlichen Sprach- oder Erkenntnisspiels nicht hintergangen werden können. So betrachtet die Wissenschaft das Besondere im Hinblick auf die in ihm zum Vorschein kommenden allgemeinen Merkmale, aber nie als es selbst. Der Mensch kann daher immer nur insofern zum «Gegenstand» der Wissenschaft werden, als er auch vergegenständlicht werden kann – und zwar unter dem Vorbehalt, dass das Eigentliche des Selbstseins sich nicht durch einen vergegenständlichenden Zugriff bestimmen läßt. Diese Bestimmung der Wissenschaft gilt vor allem für die natur- und sozialwissenschaftliche Forschung, in der es darum geht, Wirklichkeit vor allem mit Bezug auf ihre Gründe, d.h. kausalanalytisch, zu erklären. Der Mensch wird so als Naturwesen, letztlich aber nicht in vollem Sinne als Wesen der Freiheit und somit in seiner eigentlichen Differenz verstanden.

In der geisteswissenschaftlichen Forschung, die sich vornehmlich mit Zeugnissen menschlichen Handelns in der Welt beschäftigt, wird ein anderes Ideal verfolgt, nämlich das hermeneutische Verstehen, das sich gerade auch auf das Besondere zum Beispiel einer geschichtlichen Situation oder eines Textes bezieht. Es könnte nun naheliegen, die Aufgabe einer Bestimmung des Menschen hermeneutisch und somit mit einer geisteswissenschaftlichen Methode zu versuchen. Aber so viele Anregungen die Geisteswissenschaften im allgemeinen oder die Hermeneutik im besonderen auch für die Beantwortung der Frage nach dem Menschen bietet, so sehr gibt es auch Grenzen der Anwendung einer allgemeinen geisteswissenschaftlichen Hermeneutik auf den besonderen «Fall» des Menschseins. Dies hat unter anderem Martin Heidegger in seiner «Hermeneutik der Faktizität» sehr deutlich gezeigt. Denn der Mensch ist nie nur «Gegenstand» des Verstehens, sondern ein immer schon verstehendes, sich verstehend zu sich selbst und zu seiner Mit- und Umwelt verhaltendes Seiendes. Der Vollzug des Menschen – als Selbstsein – ist daher ein Phänomen *sui generis*, das nur von ihm selbst her, im Rückgang auf diese «Sache selbst» wirklich verstanden werden kann und einen eigenen Zugang erfordert. Damit nähern wir uns der Aufgabe einer Hermeneutik des Menschseins, die helfen kann, den Vollzug des Menschen (die Art und Weise, in der er *selbst ist*) zu verstehen.

Man könnte nun denken, es sei an der Zeit, einige weitere «methodische» Überlegungen anzustellen. Allerdings ist der Begriff des Methodischen ambivalent. Im neuzeitlich-wissenschaftlichen Sinne gibt es keine Methode, das Menschsein zu verstehen. Wenn es um die Frage danach geht, wer denn eigentlich der Mensch sei, um die Frage also nach jemandem und nicht nach etwas, versagt, wie deutlich geworden sein dürfte, die wissenschaftliche Methodologie. Sichere Erkenntnis ist hier nicht möglich. Dies besagt aber

nicht, daß gar keine Erkenntnis oder gar kein bestimmter «Weg» zu dieser Erkenntnis möglich ist. Vielmehr ist eine Erkenntnis anderer Art möglich, deren «Unsicherheitsgrad» von der Natur dieser Erkenntnis her vorgegeben ist.

Während es keine wissenschaftliche Methode gibt, so gibt es doch einen bestimmten Stil des Denkens, das es erlaubt, sich dem Menschsein denkend anzunähern. Es ist vor allem die hermeneutisch-phänomenologische Philosophie des 20. Jahrhunderts, die wichtige Beiträge für die Entwicklung dieses Stils geleistet hat und die es erlaubt, die «Sache selbst» des Menschseins aufzuweisen.

Dabei scheinen in unserem Zusammenhang zwei Einsichten von zentraler Bedeutung: Die eine betrifft die Möglichkeiten der Sprache angesichts dessen, wie Menschsein geschieht. Diese Sprache kann, wie Heidegger gezeigt hat, anders als die fassende Sprache der Wissenschaften, keine generalisierende oder formalisierende Sprache, die über ihren Gegenstand zu verfügen beansprucht, sein. Es muss vielmehr um ein Sprechen gehen, das – vielleicht in großer Nähe zur Sprache der Dichter – den Blick des Lesers auf bestimmte Phänomene lenkt, so dass dieser dann als er selbst beim Phänomen selbst verweilen kann. Denn dies, das Phänomen, um das es beim Menschen geht, so die zweite zentrale Einsicht der hermeneutisch-phänomenologischen Philosophie, wie sie von Martin Heidegger maßgeblich entwickelt wurde, ist kein vorhandenes Substantzhaftes «etwas», sondern «jemand», der *ist*, der sich also aus eigenem Ursprung, als Freiheit zeitigt, der in Freiheit mit sich selbst etwas anfängt und immer anfangen muss. Und da dies immer in «Bezügen», immer in Beziehungen geschieht – bezogen auf die eigene Natur, auf die Geschichte, auf die Gegenwart und auf die Zukunft, bezogen auf die Umwelt der Natur, die Mitwelt der anderen Menschen und die Überwelt der Götter (oder des Göttlichen) –, ist der Mensch nicht ein weltloses Subjekt, kein reines Bewußtsein, das erst in einem zweiten Schritt in Beziehung zum Nicht-Ich der Welt träte. Er ist immer schon in der Welt, die er mit anderen teilt und über die er mit anderen sich auch hinausbeziehen kann. Dies, diese Art und Weise zu sein, zeichnet den Menschen vor anderen Seienden in einzigartiger Weise aus.

5. Menschsein als ikonisches Existieren

Hiermit gelangen wir auch zur zentralen These unserer Ausführungen: Das Menschsein selbst, die Art und Weise also, wie der Mensch *ist*, ist die Würde des Menschen. Was bedeutet dies? Zunächst bedeutet es negativ, dass die Menschenwürde nicht eine Eigenschaft ist, die der Mensch in der Weise hätte, wie er etwa über bestimmte Eigenschaften verfügt, die er mit allen Mitgliedern der Spezies *homo sapiens* teilt – also zum Beispiel zwei Füße, aufrechter Gang, Sprachvermögen oder Vernunft. Es bedeutet aber auch

nicht, dass die Würde des Menschen eine Eigenschaft ist, über die der Mensch als einzelner verfügt, wie etwa über braune Haare oder eine krumme Nase. Wenn das *Menschsein* die Menschenwürde ist, dann handelt es sich bei der Würde des Menschen überhaupt nicht um eine wissenschaftlich beobachtbare Eigenschaft, die von einem ihr zugrunde liegenden Subjekt (oder einer ihr zugrunde liegenden Substanz) ausgesagt werden könnte. Dann ist nämlich die Würde jener Vollzug des Menschen als eines einzelnen, die nur in einer sein-lassenden, nicht in einer fassenden Weise in die Sprache geholt werden kann: dass er nicht einfach nur ist, sondern *ist* und in diesem – verbal zu verstehenden – *sein* sich noch einmal eigens zu seinem *sein* verhalten kann.

Als Menschen haben wir unsere eigene Zeit; wir sind unsere eigene Zeit, sind als Zeit. Als diese Zeit, die wir je sind, müssen wir etwas mit uns selbst beginnen. Und so sehr wir als Menschen Freiheit aus eigenem Ursprung sind, so sehr findet Freiheit eine Grenze in der Bezogenheit auf das Andere unseres *seins* und auf das *sein* des Anderen, die so weit gehen kann, dass es uns zunächst einmal nicht nur um unser eigenes *sein* geht, sondern um das *sein* des Anderen gehen muss, weil sich nur vom Anderen her, in Verantwortung für den Anderen, in Liebe zum Anderen, letztlich entscheidet, wer wir eigentlich *sind*: die Entscheidung der Freiheit, den Anderen anzuerkennen und damit Grenzen ihres eigenen Vollzuges. Unsere eigene Anfänglichkeit ist bezogen auf ..., ist gegeben, ist verschuldet ..., aber sie bleibt immer auch: Selbst-Anfänglichkeit.

Eine Hermeneutik des *Menschseins* kann daher nicht anders, als ein Phänomen ernst zu nehmen, das die Philosophie nach Heidegger – mit und gegen ihn – immer deutlicher aufgewiesen hat: Es gehört zu den ausgezeichneten Möglichkeiten des *Menschseins*, dass der Mensch dieser Beziehung, dieser Gabe, dieser Schuld in radikaler Weise entsprechen kann und sich, sein eigenes *Selbstsein*, hingeben kann. Der Mensch kann sich selbst zu einer Gabe machen, für die er nichts im Tausch erwartet. Jede Erwartung einer Gegenleistung würde die Hingabe korrumpieren: die Hingabe in der Freundschaft, der Liebe oder Verantwortung für den Anderen, aber, in analoger Weise, auch die Hingabe an eine Sache wie etwa die Kunst oder die Philosophie. Im Extremfall kann die Hingabe des Menschen bis in den Tod gehen und der Mensch hingebend die Gabe selbst transzendieren. Denn *Menschsein* gehorcht nicht immer dem Satz, alles Sein wolle in seinem Sein beharren. Im Gegenteil: Im *Menschsein* wird eine Offenheit des Seins, ein anders- oder mehr-als-*sein* deutlich. Es kann dem Menschen daher um sein Sein derart gehen, dass er um eines Anderen willen dieses Sein hingibt. Der Mensch setzt sich nämlich in seinem *Selbstsein* nicht nur in ein Verhältnis zu seinem eigenen *sein*. Indem er sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzt, setzt er sich nämlich in ein Verhältnis zu allem anderen,

was ist, und in besonderer Weise zu denjenigen, die *sind*, wie er selbst *ist*. Und indem er umgekehrt sich in ein Verhältnis zu allem anderen setzt, setzt er sich in ein Verhältnis zu sich selbst.

Diese beiden Verhältnisse – das Verhältnis des Selbst als Verhältnis zum eigenen *sein* und das Verhältnis des Selbst als ein Verhältnis zum Anderen – entsprechen nun einander. Sie stehen im Verhältnis einer Ana-logie, nicht einer begrifflichen Entsprerung, sondern einer bildlichen Entsprechung, einer Ent-sprechung des *logos* (so, wie man einem Auftrag entspricht), als der der Mensch in seinem *sein* sich äußert. Der Mensch ist somit als Selbst-sein, als das *sein* des Selbst Bild. Er ist Bild seiner selbst, ein Bild, das in seinem Verhalten zu sich selbst – gewissermaßen in einer «praktischen Reflektion» – entsteht, und, in dieser Selbstbildlichkeit, immer auch Bild des Anderen seiner selbst, das immer auch über die fassbaren Aspekte eines Bildes hinausverweist. Terminologisch können wir dies folgendermaßen beschreiben: Der Mensch *ist* als Ikone, er *ist* ikonisch. Menschsein kann daher als ikonisches Existieren bezeichnet werden.

Das bedeutet: Der Mensch ist nicht einfach nur ein Abbild eines anderen oder seiner selbst, nicht einfach nur eine Wiederholung, eine Kopie, sondern ein lebendiges Bild, ein sich-zeitigendes Bild. Und es scheint, dass die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Bildlichkeit am besten durch die Bezeichnung «Ikone» angezeigt wird. Unter der Voraussetzung eines naturalistischen Wirklichkeitsverständnisses ist eine Ikone ein Stück bemalten Holzes, das in bestimmten, wissenschaftlich beschreibbaren Zusammenhängen steht. Man kann etwa wissenschaftlich sich zur Entstehung von Ikonen äußern, kann historisch verschiedene Stile oder Schulen der Ikonenmalerei voneinander unterscheiden oder kann religionswissenschaftlich die Funktion der Ikone untersuchen. Das, was eine Ikone eigentlich ausmacht, ist damit allerdings noch nicht zum Ausdruck gebracht. Denn die Ikone ist mehr und anderes als nur ein Bild oder eine Abbildung von etwas, das etwas bildlich darstellte oder repräsentierte. Denn die Ikone holt nichts in die Gegenwart eines Vorhandenen hinein. Vielmehr weist sie immer über sich hinaus.

Die Betrachtung der Ikone erlaubt allerdings im strengen Sinne keine Transzendierung der Wirklichkeit – von der Ikone etwa zur übersinnlichen Wirklichkeit, die sie «abbildet» –, sondern eine Transparenzierung der Wirklichkeit auf etwas, das nicht als Vorhandenes vorliegt, sondern nur in den Spuren der Ikone sich zeigt: in einer paradoxen abwesenden Anwesenheit. Das, was in der Ikone eigentlich zum Vorschein kommt, auf das hin sie durchsichtig, transparent wird, ist ja gar nicht da. Es ist nicht sichtbar. Was sich aber in diesem Modus der abwesenden Anwesenheit, des sich entziehenden Zeigens erscheint, ist – wiederum in letztlich unbegrifflicher Sprache gesprochen – etwas Unendliches, etwas, das die Grenzen des Endlichen, des was-haften Etwas sprengt.

Dies zeigen wir mit dem Begriff der Transparenzierung der Ikone an. Das ist eine grundlegend andere Verhältnisbestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen als die Bestimmung der Transzendierung, geht es doch nicht darum, dass wir in der Betrachtung der Ikone einfach nur über die Ikone hinausgehen. Die Ikone wäre dann ein verzichtbares Mittel, eine Leiter, die, haben wir die höhere Stufe erklommen, zu einem vernachlässigbaren Instrument wird, das wir hinter uns zurücklassen, das aber nicht als es selbst transparent wird – und bleiben kann. Im einen Fall geht es um eine instrumentelle Nutzung des Endlichen auf das weltjenseitige Unendliche hin, die es erlaubt, nach vollzogener Transzendierung das Medium hinter uns zurückzulassen – wenn man so will ein platonisches Wirklichkeitsverständnis, das sich in der christlichen Tradition oft nachweisen lässt – nicht gerade zum Vorteil oder in Entsprechung des biblischen Verständnisses von endlicher Wirklichkeit als geschaffener und somit guter und zu bejahender Wirklichkeit.

Im anderen Fall geht es um das Transparent-Werden des Endlichen auf das Unendliche hin. Das Endliche bleibt aber, weil es selbst als es selbst transparent wird, notwendig. Es erlaubt, als es selbst, einen Blick auf eine Wirklichkeit, die es «durchdringt», die – vielmehr noch – das Endliche in nicht faßbarer Weise ist. Die Ikone entspricht dem Unendlichen (und ist deshalb mehr als nur ein Stück bemalten Holzes), aber nicht so, als gehe es hier um eine begriffliche (im traditionellen Sinne ana-logische) Entsprechung, sondern als ana-ikonische, als bildliche Entsprechung: sie entspricht dem Unendlichen so, wie man dem Wunsch oder den Erwartungen eines anderen Menschen entsprechen vermag, als Bild, das nur im Vollzug der Transparenzierung recht verstanden werden kann, das also nicht Abbild, sondern ein bewegtes und bewegendes Bild ist, ein Bild, das selber Zeit ist. Man mag von hierher noch einmal neu zu verstehen suchen, was Platon meinte, als er im *Timaïos* die Zeit als ein «bewegtes Bild der Ewigkeit» bezeichnete.

Und so wie die Ikone Bild *ist*, so existiert der Mensch *ikonisch*, als Bild: Er ist somit weder ein mit dem Anderen identisches Bild, noch ein prinzipiell vernachlässigbares Mittel, noch nicht einmal Mittel der Erfahrung des Unendlichen (etwa Gottes). Im Menschen erfahren wir nicht «etwas Transzendentes», sondern im Menschen, in der Weise, in der er *ist*, wird eine Dimension deutlich, die den Rahmen dessen, was kategorial und somit wissenschaftlich erfahrbar und faßbar ist, sprengt: eine vollzogene, das Endliche sprengende Bildlichkeit. Hierin, in dieser Dimension, liegt der Grund, warum der Mensch eine Würde hat, die ihn vor allen anderen Seienden auszeichnet: Die Weise, in der er ist, nämlich ikonisch zu existieren, vollzogene Bildlichkeit, lässt in dem, was der Mensch ist, etwas grundlegend anderes aufscheinen: ein Wer, *Selbstsein*, das nur angesichts des Anderen, als Bild des Anderen selbst sein kann – und in praktischer Reflektion ange-

sichts des Anderen, vom Anderen her, selbst sein muss und in diesem Vollzug für den Anderen und auf den Anderen hin transparent wird.

Es verwundert also nicht, dass diese Dimension wissenschaftlichen Zugängen zum Menschen nicht zugänglich ist und dass diese daher notwendigerweise – aufgrund ihrer methodischen Beschränkungen – daran scheitern, zu verstehen, wer der Mensch ist. Genauso wie die wissenschaftliche Betrachtung einer Ikone zu vielen wichtigen und wahren Aussagen über die Ikone kommen wird, das Wesentliche der Ikone, die ihr eigene Zeitdimension, aber verfehlt, versagen wissenschaftliche Zugänge zum Menschen, wenn es um das Eigentliche des Menschseins geht. Der einzige Zugang zu diesem «Ausnahmephänomen» bleibt eine Phänomenologie, die die Transparenzierung des Endlichen, des wissenschaftlich Fassbaren, auf das Unendliche hin nicht von vornherein ausschließt, sondern für diese Un- oder Mehr-als-Erfahrung und ihre Spuren offen bleibt.

Wenn Menschen ikonisch existieren, so gibt es letztlich einen Primat des Anderen, dessen Bild wir sind – letztlich können wir immer nur angesichts des Anderen etwas mit uns anfangen – *sein*. Um dies zu verstehen, können wir auch noch einmal kurz auf die Semantik des Eigennamens zurückgehen. Wir haben schon festgehalten, dass Eigennamen in der Regel keinen deskriptiven Bezug zu den Merkmalen ihres Trägers haben. Sie können aber einen in gewisser Weise präskriptiven Bezug zu ihrem Träger haben. So erhalten Kinder etwa den Namen ihrer Eltern oder Großeltern – nicht etwa, weil es sich bei ihnen um mehr oder weniger identische «genetische Kopien» ihrer Vorfahren handelt, sondern weil sich mit dieser Namensgebung die *Hoffnung* verknüpft, dass sie – in Freiheit – auch die guten Eigenschaften entfalten, die sich bei ihren Vorfahren vorfinden ließen, dass ihre Vorfahren so in gewisser Weise in ihnen weiterleben und dass sie so zum Bild ihrer Vorfahren werden. Dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem, was ein Mensch, und dem, wer ein Mensch ist, gibt, zeigt sich auch darin, dass selbst genetisch identische Klone von Menschen als Menschen, die in einer ihnen eigenen Weise *sind*, letztlich immer noch über die Freiheit in der vollzogenen Bildlichkeit verfügen – weshalb das Klonen vor allem auch dann unmoralisch ist, wenn es angesichts einer genetisch identischen Vorgabe und damit verbundener Erwartungen den Vollzug der je eigenen Bildlichkeit beschränkt und davon, was jemand ist, bestimmt sein lässt, wer jemand sein soll: Was nie vollständig möglich ist, da es einen fundamentalen Unterschied zwischen Ikonen und Abbildern gibt und da selbst das «Herstellen» von Abbildern solange nicht die dem Menschsein eigene Bildlichkeit auslöscht, als nicht eine neue Spezies von Wesen geschaffen wird, die nicht mehr ikonisch existiert.

Ein ähnlicher Fall wie bei der Benennung von Kindern nach Vorfahren liegt vor, wenn Kinder nach Heiligen benannt werden. Denn diese Namens-

gebung ist nicht nur mit der Hoffnung verknüpft, dass das Kind unter einem besonderen Schutze steht, sondern dass es seinem Namensheiligen in besonderer Weise verbunden ist und ihm in seinem Leben als Bild entspricht. In beiden Fällen drückt der Vorname eine Aufgabe aus: die nämlich, zum Bild eines anderen zu werden.

Menschliches Leben, *Menschsein* ist, obwohl es ursprüngliche Freiheit ist, immer auch und darüberhinaus zunächst einmal *Menschsein* vom Anderen her. Denn in ikonischer Existenz weisen wir über uns heraus, werden als Bild transparent auf den Anspruch hin, den wir vom Anderen her erfahren haben und auf den wir in vollzogener Bildlichkeit antworten. Und in der Antwort auf diesen Anspruch leben wir: als diese Antwort, als ein je neues dem Anderen Ent-Sprechen, als derart ent-sprechender Spiegel, in dem sich der andere Mensch als ein anderer Mikrokosmos (und der ganze Kosmos) spiegelt.

6. Die Ikone des Anderen

Es ging uns um das Verstehen des *Menschseins* von seiner Mitte, von seiner vollzogenen Bildlichkeit her und in diesem Zusammenhang um den Aufweis, inwiefern es philosophisch noch Sinn macht, von Menschenwürde zu sprechen. Angesichts der vielbeschworenen Krise der Menschenwürde ist es notwendig, denkerisch das mit diesem Wort angezeigte noch einmal neu einzuholen.

Der Begriff der Menschenwürde – anders als der Begriff des Wertes – drückt zumindest historisch eine absolute Würde aus. Man mag Menschen Werte – und das bedeutet auch: je unterschiedliche Werte – je nach Kontext zusprechen, insofern Menschen immer auch in einer Mittel-Zweck-Relation zueinander stehen. Insofern der Mensch aber als Zweck an sich selbst betrachtet wird, d.h. insofern es um seine ihm eigene Würde geht, ist es, so eine überlieferte Auffassung, nicht mehr möglich, verschiedene Würdestufen voneinander zu unterscheiden, da von einer unbedingten, keinerlei Bedingungen unterworfenen Würde des Menschen ausgegangen wird.

Insofern also Menschen *sind* – als Ikone, als ikonisches *sein* –, vollzieht sich die Würde als ihr *sein*. *Sind* aber alle Menschen ikonisch? Und sind alle Menschen daher gleich «würdevoll»? Diese Fragen drängen sich auf, da nicht alle Menschen in derselben Weise zu *sein* scheinen. Manche Menschen scheinen ja geradezu nicht mehr oder noch nicht ikonisch zu existieren, sondern nur ein reines Naturwesen zu sein. Wäre es nicht notwendig, noch einige Unterscheidungen im *Menschsein* einzuführen, die erklären mögen, inwiefern Föten anders *sind* als selbstbewußte Erwachsene und diese wieder anders als Menschen, die in fortgeschrittenem Stadium an Alzheimer leiden?

Es wäre doch etwa möglich, mit Hilfe der Unterscheidung von potentiell und aktuellem *sein* zu einer Unterscheidung zu gelangen, die ethisch bedeutsame Implikationen hätte.

Aber nicht nur ist es unmöglich, den Übergang von potentiell zu aktuellem Menschsein genau zu bestimmen. Vielmehr noch ist Menschsein immer auch potentiell Menschsein und damit eine Grenzziehung auf der Grundlage der Differenz von potentiell und aktuellem Menschsein letztlich unmöglich. Menschsein ist keine Möglichkeit, die irgendwann in die Wirklichkeit umgesetzt würde. Menschsein ist als Vollzug des Menschen immer auch und vor allem Möglichkeit als Frei-sein aus eigenem Ursprung. Und dies entzieht sich einer jeden wissenschaftlich-quantifizierenden Zugangsweise. Was immer sich messen läßt, ist noch nicht das Eigentliche des Menschseins, denn dieses *sein* läßt sich nicht messen. Es gilt vielmehr, es anzuerkennen und ihm zu entsprechen.

Denn das Messen eines faßbaren «Etwas» ist noch nicht die höchste Möglichkeit des Menschseins. Diese liegt in der freien ent-sprechenden Anerkennung anderen Menschseins als ikonischer Existenz. Denn daran, wie wir dem Blick des Anderen begegnen, wie wir ihn, sein Menschsein verstehen, ob wir, mit anderen Worten, das Ikonische des Anderen anerkennen, zu einem Bild seiner werden und nicht das Bild des Anderen naturalisieren und ihn zu einem Einzelfall des Allgemeinen – der Gattung Mensch etwa – machen, hängt ab, wie wir selbst *sind*, wie wir ikonisch existieren, *wer* wir sind. Die Frage nach dem Menschsein des Anderen ist so vor allem auch eine Frage nach unserem eigenen Menschsein. Dem, wie wir uns selbst verstehen, wer wir von uns selbst her *sind*, entspricht, wie wir den Anderen verstehen und wer der Andere für uns *ist*. Und so ist letztlich nicht die Frage, ob der andere Mensch ikonisch existiert, sondern ob wir in der Anerkennung seiner zu einem Bild werden und ihm, dem unendlichen Anspruch, auf den hin er als er selbst transparent ist, ikonisch entsprechen. Dies ist aber eine Anfrage an unsere Freiheit und Verantwortung, an unsere Bildfähigkeit, unsere «Bildung». Wir mögen uns verschließen vor dieser Aufgabe, dem anderen ein Bild zu werden. Wir mögen uns verdunkeln – aber dann geht uns etwas verloren, wir versteifen uns selbst und werden letztlich zu einem reinen Bild unserer selbst, zu unserem eigenen Bild – in einer *curvatio in seipsum*, in einer Freiheit nur scheinbar realisierenden Selbstbespiegelung.

Diese Haltung, dass wir nämlich nicht vom anderen her, sondern nur von uns selbst her leben, mag auch allen Menschenbildern, allen Versuchen, eine bestimmte Aussage über den Menschen absolut zu setzen, zugrunde liegen. Die Moderne ist nicht nur, wie Heidegger richtig erkannt hat, die Zeit des Weltbildes. Sie ist auch die Zeit des Menschenbildes. Demgegenüber steht ein anderer Blick auf den Menschen, den die Moderne wie kaum eine andere Epoche der Geistes- und Ideengeschichte bewahrt und

entfaltet hat: der Blick auf den Menschen als Bild und damit ein Blick, der nicht aussagt, was der Mensch ist oder sein soll, sondern auf die «Sache selbst» menschlichen Existierens zurückblickt und seiner Bildlichkeit inne wird.

7. Ikone und Geschöpflichkeit

An dieser Stelle bietet es sich an, einige Anmerkungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zu machen. Bislang haben wir die Grenze zur Theologie noch nicht überschritten. Welcher Natur das Unendliche ist, auf das hin ikonisches *existieren* transparent wird, haben wir nicht erörtert. Zunächst einmal ging es darum, Menschsein und die ihm eigene Würde besser zu verstehen. Wo die Philosophie allerdings an Grenzen stößt, mag es die Möglichkeit einer Vertiefung geben.

Die weitere vertiefende Deutung der Erfahrung ikonischen Existierens lässt sich aus verschiedenen Perspektiven unternehmen. Es ist etwa möglich, diese Frage aus der Perspektive der christlichen Theologie zu stellen. Um aus dieser Perspektive diese Frage zu beantworten, wird man sich vor allem auf die Texte der biblischen und theologischen Tradition beziehen und ihren Beitrag zum Selbstverständnis des Menschen aufdecken. Der Theologe wird auch auf philosophische Überlegungen zum Menschsein zurückgehen können und mit ihnen in einen fruchtbaren Dialog eintreten. Dies ist vor allem deshalb möglich, weil philosophische Überlegungen zum Menschsein oft in Abhängigkeit von theologischen Überlegungen standen. Denn das moderne philosophische Denken hätte sich nicht ohne die Anregungen entfalten können, die es seitens der christlichen Dogmatik erhalten hat und kritisch oder konstruktiv weiterentwickelt hat.

Soll philosophisch dargelegt werden, wer der Mensch ist, so gilt es, auf diese «weitere Deutung», auf Argumente, die nur unter bestimmten Voraussetzungen – entweder unter der Voraussetzung eines bestimmten Glaubens oder einer bestimmten religiösen Überzeugung – nachvollziehbar sind, *zunächst einmal* zu verzichten. Dies bedeutet aber nicht, dass die philosophische Besinnung darauf, wer denn der Mensch sei, völlig losgelöst vom Wissen verschiedener religiöser oder theologischer Traditionen unternommen werden müsste oder sogar könnte.

Allerdings verläuft in der Gegenwart der Dialog zwischen der Theologie und der Philosophie oft nur in eine Richtung: Theologen greifen Anregungen aus der zeitgenössischen Philosophie auf und reformulieren traditionelles theologisches Wissen in einer neuen Begrifflichkeit. Die Philosophie hat sich vor allem seit dem 19. Jahrhundert immer stärker von der Theologie zurückgezogen. Dies bedeutet nun nicht unbedingt, dass damit die Philosophie autonomer geworden wäre und sich nur noch von sich selbst oder dem Vernunftvollzug des Menschen her versteht. Denn in vielen Fällen

sind andere Wissenschaften wie etwa die Soziologie, die Biologie oder die Geschichtswissenschaft zu Bezugswissenschaften für die Philosophie geworden. Es kann nun nicht ausgeschlossen werden, dass diese Umorientierung der Philosophie auch zu einem Erkenntnisverlust geführt hat oder dass – mit anderen Worten – der Dialog der Philosophie mit der Theologie auch für den Philosophen einen Erkenntnisgewinn bedeutet hat und bedeuten könnte, den er mit anderen Mitteln nicht erreichen kann.

Dieser Befund darf die Philosophie nicht erschüttern. Er verweist weit eher darauf, dass auch die Philosophie, solange sie sich nicht auf abstrakte formal-logische Überlegungen beschränkt, einen «Sitz im Leben» und in der Geschichte hat und daher selbst *auch* von den historischen Bedingungen ihrer je eigenen Zeit begriffen werden muss. Damit wird ihr Anspruch auf Wahrheit nicht relativiert, sondern kontextualisiert. Ist ein bestimmter Kontext nicht mehr vorhanden oder wird ein bestimmter Kontext nicht mehr berücksichtigt, ändert sich auch der Bereich dessen, was gedacht wird und gedacht werden kann – oder, um es anders zu formulieren, was gesehen wird und gesehen werden kann.

Zu den interessantesten Entwicklungen in der Philosophie des späten zwanzigsten Jahrhunderts gehört es, dass zumindest einige Philosophen eine neue Nähe zur Religion oder zur religiösen und theologischen Tradition gesucht haben. Diese Entwicklung ist nicht unkontrovers diskutiert worden. Man mag zugestehen, dass es durchaus Grenzüberschreitungen gegeben hat, die sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Sicht als problematisch zu betrachten sind. Damit wird man aber dieser Entwicklung in all ihren verschiedenen Facetten nicht gerecht, denn viele Philosophen, die sich um einen neuen Dialog mit der Religion und biblischen oder theologischen Traditionen bemühten, haben die Grenze zwischen Philosophie und Religion sehr wohl betrachtet.

Was sie aber auch anerkannt haben, ist die Tatsache, dass es bestimmte religiös-theologische Einsichten gibt, die auch für den Philosophen bedenkenswert sind und sein philosophisches Nachdenken bereichern können. Dazu zählen vor allem Einsichten, die mögliche Antworten auf die Frage nach dem Menschen betreffen. Das bedeutet nun, dass in der Hermeneutik des Selbstseins die Philosophie den Dialog nicht nur mit der hermeneutischen oder phänomenologischen Tradition suchen muss, sondern auch mit derjenigen Disziplin, mit der sie seit ihren Anfängen bei den Vorsokratikern in einem engen Verhältnis stand und die eine mittlere Position zwischen dem philosophisch-spekulativen und der positiv-wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit einnimmt. Es mag mithin sogar die Krise, in der die Philosophie sich vorzufinden scheint, darauf zurückgehen, dass sie sich zumeist nicht mehr in einem lebendigen Dialog mit der Theologie befindet und sich daher den Anfragen und Anregungen der Theologie entzogen hat.

Offen ist etwa, ob das, was mit Geschöpflichkeit und des Menschen Gottesebenbildlichkeit gemeint ist, auch dem Philosophen hilft oder zumindest Anregungen gibt, das ikonische Existieren, Menschsein noch besser zu verstehen: als Hinweis auf eine Bezogenheit des Menschen, die jenseits jedes herstellenden und machenden Bezuges liegt. Vermutungen, die in diese Richtung weisen, hat in den letzten Jahren etwa Jürgen Habermas Ausdruck verliehen. Die Religion mag selbst dem «religiös unmusikalischen» Philosophen mehr zu denken aufgeben, als er vielleicht zunächst einmal – aufgrund einer ihm eigenen Tendenz, sich von jedem positiven Offenbarung- oder Glaubenswissen zu distanzieren – zuzugestehen bereit ist.

Der Dialog mit überlieferten religiösen oder theologischen Verstehensweisen hat für den Philosophen dabei zunächst einmal eine katalytische Funktion: Er hilft dabei, für bestimmte Phänomene sensibel zu werden, um sie dann weiter zu erschließen. Damit wird keine geltungs-bezogene, sondern zunächst einmal nur eine genesis-bezogene Abhängigkeit möglicher hermeneutisch-philosophischer Einsichten darüber, wie der Mensch als Selbst *ist*, von einem religiös-theologischen Verstehen des Menschseins behauptet – so wie auch bestimmte wissenschaftliche Disziplinen der Philosophie in unterschiedlicher Weise zu denken geben.

8. Freiheit vom Anderen her

Die Frage, wer der Mensch ist, ist eine offene Frage, da sie immer nur im eigenen Bild-sein beantwortet wird. Solange es Menschen gibt, wird diese Frage offen bleiben, da der Mensch immer wieder neu diese Frage, wer er denn eigentlich ist, stellen kann und stellen muß – geschehe dies nun thematisch oder unthematisch. Somit lebt der Mensch als Frage nach sich selbst – und als Antwort auf diese Frage. Auf diese Frage haben diese Überlegungen eine Antwort versucht, eine Antwort, die auf einer ersten Reflektions- oder Beschreibungsstufe anzusiedeln ist. Dabei bleiben viele Fragen offen, viele Bezüge bleiben ungeklärt. So wäre etwa ideengeschichtlich einzuholen, inwiefern sich gerade in der Philosophie der Neuzeit dieses Verständnis des Menschseins als eines ikonischen Existierens ausspricht oder wie genau das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zu denken ist.

Was sich aber gezeigt haben dürfte, ist, dass es auch von seiten einer philosophisch orientierten Phänomenologie Sinn machen dürfte, weiter über die Bildlichkeit des Menschen nachzudenken. Auch dem Philosophen mag zugänglich sein, dass der Mensch, so sehr er Freiheit und somit Selbstursprünglichkeit ist, letztlich nicht aus eigenem Ursprung frei ist. Frei sind wir vom Anderem her, frei sind wir als Ikone. Der Philosoph mag dies nicht vollständig erklären können. Dies bedeutet aber nicht, dass er sich dem Phänomen der Bildlichkeit und seinen Deutungen in der christlichen

Tradition verschließen dürfte und sich einfach vermeintlich näher liegenden Alternativen zuwenden könnte. Denn die Alternativen, dass der Mensch etwa «bloße Natur» ist oder absolute Freiheit hat (oder ist) und dass er daher äußerstenfalls nur sich selbst abbildet, ein endloses Spiegelbild seiner selbst, mag letztlich Freiheit und Würde unmöglich machen. Würde wird dann zu etwas, das wir uns selbst zuschreiben – oder absprechen –, und letztlich zu einem relativen Wert.

Gerade um diese Frage aber geht es angesichts vieler Debatten in der Gegenwart: Ob wir weiterhin uns selbst als Freiheit vom Anderen her verstehen wollen (und damit letztlich als Verantwortung, als entsprechendes Bild) oder als «bloße Natur», ein bloßes «Etwas», das entweder überhaupt nicht über Freiheit verfügt oder dessen absolut gesetzte Freiheit in reine Willkür umzuschlagen tendiert. Dies ist mehr als eine rein theoretische Frage. Es ist eine Frage, die, wie die Herausforderungen an das Verständnis des Menschen zeigen, auch unmittelbare praktische Konsequenzen hat. Denn wie wir leben und was wir tun, zeigt, wer wir *sind*. Und dass wir anders leben (und damit anders *sind*) als alle anderen Wesen, von deren Existenz wir wissen, dass wir immer wieder fragend und antwortend als wir selbst sind, ist unsere Würde, eine Würde, die ein Verb ist, *würden*, so könnte man sagen, nicht eine Eigenschaft, über die wir verfügen und die man uns als Menschen, je nach Definition, zu- oder absprechen kann, sondern ein Vollzug, *der* Vollzug des Menschen, eines jeden Menschen, wie wir in *praktischer* Reflektion, in Anerkennung des Anderen, im Bildwerden sagen können und müssen.

CHRISTIAN FREVEL · BOCHUM

WIE TAU AUS DEM SCHOSS DES MORGENROTS

Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament¹

«Ich sah, dass alles Vollkommene Grenzen hat». Dieser Einsicht in die Begrenztheit selbst des Vollkommenen und Perfekten wird in Ps 119,96 die unendliche Weite der Tora entgegengesetzt. Das Gesetz, das in christlichen Augen so oft als rigider Zaun der Beschränkung abgewertet wird, erweist sich in der Begrenzung als Grenzen überschreitend und unendliche Perspektiven eröffnend. Nicht das Vollkommene, dem Machbaren und Perfekten Verpflichtete, und das darin selbstbewusst Grenzen Überschreitende ist das Erstrebenswerte und Erfüllende, sondern der limitative Maßstab und begrenzende Rahmen. Das Gebot führt in der Einschränkung über die Vollkommenheit noch hinaus. Sich dieser Paradoxie als Maxime freiwillig und ohne Zwang unterzuordnen, bedeutet der Gesetzestheologie des 119. Psalms Leben in Fülle. Die Tora wird zum Maßstab erfüllten Lebens, weil sie den Rahmen setzt, in dem Gottesnähe sich ereignet. Der Lobpreis der gesetzten Grenzen, die dem Wohl des Menschen mehr dienen als das Rüstzeug selbst gemachter Vollkommenheit, liest sich wie eine Allegorie auf die Diskussion um die Selbstbeschränkung des Menschen im Zeitalter technologischer Machbarkeit.

Dürfen wir, was wir können?

Die alles umgreifende Frage der Anthropologie «Was ist der Mensch?» hatte Immanuel Kant mit den Fragen «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?» und «Was darf ich hoffen?» verbunden. Angesichts der modernen Herausforderungen der Biotechnologie wandelt sich die Frage nach dem Menschen und spitzt sich im Bereich der Ethik zu: Darf der Mensch, was er kann? Was setzt ihm Grenzen? Darf der Mensch therapeutisch klonen?

CHRISTIAN FREVEL, geb. 1962 in Siegen, 2000-2004 Professor für Biblische Theologie an der Universität zu Köln, seit 2004 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Darf er behindertes Leben abtreiben? Darf er physische Gewalt anwenden, um Freiheit zu erzwingen? Darf der Mensch foltern? Darf der Mensch beim Sterben helfen? Darf er bestimmen, wann ein Mensch seine Identität so nachhaltig verloren hat, dass der Anspruch auf die Fortsetzung des Lebens verfällt? Das einfache und klare «Nein» ist lange einem «Jain» oder «Ja, aber» gewichen, denn es fehlen Maßstab und Rahmen für die klare, gesellschaftlich konsensuale wie ethisch verantwortete Antwort. Die Fragen nach den Grenzen menschlichen Handelns sind zum ethischen Mantra unseres Alltags geworden. Dabei reicht die Palette von der Stammzellenforschung über die Heilsversprechen der Biotechnologie bis zu Altenheimen, von der Entführung Jakob von Metzlers über Abu Ghraib bis in deutsche Bundeswehrkasernen. Und überall leuchtet die Menschenwürde wie ein Fixstern der Orientierung in der Diskussion auf. Das entspricht dem in Art. 1 des Grundgesetzes über allem gestellten Leitsatz: «Die Würde des Menschen ist unantastbar». Angesichts der Erfahrungen von staatlich legitimerter und propagierter Menschenverachtung und Würdeverletzung, der offen vorgetragenen Aufhebung der Universalität, Unverrechenbarkeit und Unaufhebbarkeit der menschlichen Würde in der Zeit des Nationalsozialismus hatten die Verfassungsväter am 23. Mai 1949 die Menschenwürde als quasi naturrechtliches, vorstaatliches oberstes und tragendes Konstitutionsprinzip dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eingepasst. Doch zeigt die jüngste staatsrechtliche Diskussion, dass der kategorische Würdeanspruch nur deklaratorischen und appellativen Charakter hat und kaum die Last einer vorpositiven Begründung der Menschenwürde als staatsrechtliches Prinzip zu tragen vermag. «Art und Maß des Würedschutzes (sind) für Differenzierungen durchaus offen», so lautet ein als «Epochenbruch» viel diskutierter Satz Matthias Herdegens in der Neukommentierung des Art. 1 GG in *dem* Maunz/Dürig, dem Klassiker unter den Grundgesetzkommentaren². Was bleibt, ist immerhin die Orientierungsleistung dieses Konzeptes. Doch auch die verblasst, wenn nach dem positiven Inhalt dessen gefragt wird, was unter Menschenwürde konkret zu verstehen sei. Die Unantastbarkeit der Person, ihrer Individualität und Freiheit scheint nur auf den ersten Blick festen Halt zu geben, denn Maß und Raum der Freiheit des Menschen sind nicht definiert und kaum für alle Menschen gleichermaßen im Konsens festzulegen. Zu different sind die Begründungsmodelle dessen, was als «Würde» gefasst wird³ und keines der Modelle erfüllt all die hohen Ansprüche, die an das Konzept herangetragen werden. Sarkastisch zugespitzt: Stufenkonzepte und leistungsorientierte Modelle lassen die Universalität nur potentiell erscheinen, während die an der kantischen Selbstzwecklichkeit orientierten Modelle die Potentialität universell erscheinen lassen. «Es gibt eine *Mehrzahl* miteinander konkurrierender Begründungen, oder es gibt gar *keine* Begründung»⁴. Dabei sind alle Begründungsmodelle abhängig von Menschen-

bildern, in denen die Personalität und Individualität des Menschen Voraussetzung ist.

Die Bibel als Eckwertekonstellation

An diesem Punkt setzt das Gespräch mit dem Alten Testament ein. Die Bibel kann weder eine Begründung für das moderne Konzept universaler Menschenwürde liefern, noch kann sie eindeutige Antworten auf die drängenden Fragen geben, die damit zusammenhängen. Aber sie kann einen Beitrag zum Diskurs über die Grundlagen und Ausgangspunkte des christlichen Menschenbildes leisten. Die Bibel bietet sozusagen die Eckwerte oder den Rahmen, in dem die Antworten gesucht werden müssen.

Dabei ist nun als Hindernis und Chance gleichermaßen festzuhalten, dass die biblische Anthropologie bzw. die biblischen Anthropologien ebenso wenig wie eine konzeptionell entfaltete Würdevorstellung ein einheitliches oder systematisch gefasstes Menschenbild konzipieren. Dazu kommt die Schwierigkeit, dass begrifflich gefasste Konzeptionen wie Würde, Individualität, Freiheit oder gar Person dem biblischen Denken der vorhellenistischen Antike vollkommen fremd sind. Dieses denkt in Aspekten und Konstellationen und nicht in Perspektiven oder Begriffen. Etwas «auf den Punkt» zu bringen ist biblisch gesehen ein geradezu unsinniges Paradox; biblisches Denken stellt vielmehr in den Raum. Das «hebräische Denken» im Unterschied zum «griechischen» ist nicht analytisch und zielt nicht auf Komplexitätsreduktion, sondern es ist konstellativ, d.h. es zielt auf Zusammenhänge und die Aufrechterhaltung der Mehrdimensionalität. Es ist von daher also gar nicht zu erwarten, dass es definitorische oder systematische Aussagen zur Würde des Menschen gibt. Dennoch kann das Gespräch mit der alttestamentlichen Anthropologie auch bei der Suche nach einer universalen, unaufhebbaren und unverrechenbaren Menschenwürde weiterführen⁵.

Die konstellative Persönlichkeit des Menschen im Alten Testament, oder: «Ich denke, also sind wir»

Leben heißt im alttestamentlichen Sinn vor allem in Beziehung stehen. Es gibt keine Welt ohne Gott und keine Welt ohne die Anderen. Der Mensch ist eingebunden in Konstellationen, in eine sich in konzentrischen Kreisen erweiternde Gemeinschaft beginnend bei der eigenen Familie, über die Großfamilie und Sippe zum Stamm oder Volk bis hin zum Ganzen des Menschengeschlechts. Daher ist der Mensch von seinem jeweiligen Gegenüber abhängig. Er lebt in ständiger Herausforderung seines Status und seines Selbst, um ererbte und einmal übernommene Rollen auszufüllen und immer neu zu bestätigen. Ohne Beziehung ist der Mensch nichts; er ist ein *homo*

connectivus. Die Netzwerkmetapher aus der modernen Welt der Kommunikation kann das verdeutlichen: Ohne Konnektivität ist der Mensch abgetrennt, nicht mehr wahrnehmbar von außen und nicht mehr in der Lage, in Kontakt zu den anderen zu treten. Der Tod ist die totale Beziehungslosigkeit und Herauslösung aus den Zusammenhängen des gelebten Lebens. Wie sehr Leben nicht der Individualität und Subjektivität des Einzelnen, sondern der Sozialität und Konnektivität geschuldet ist, zeigt ein Blick auf die Entwicklung des Personbegriffs. Dem griech. *πρόσωπον*, das im Lateinischen als *persona* wiedergegeben wird, entspricht im Hebräischen zunächst wörtlich: *pānīm*, was soviel wie Gesicht, Vorderseite oder die dem Gegenüber zugewandte Seite meint und manchmal für den Einzelnen bzw. die Person steht (Lev 19,15.32). Zum Menschsein gehört das Hineintreten in eine Beziehung zum Gegenüber.

Die Biographie des Einzelnen bestimmt sich aus den unterschiedlichen Beziehungen und den Rollen heraus, die der Mensch darin einnimmt, so dass er nie in sich oder für sich selbst steht. Identität findet der Mensch nicht in der Individualität, sondern in der Gemeinschaft und der Beziehung zu Anderen. Natürlich gibt es auch für den alttestamentlichen Menschen ein «Ich» und ein «Selbst», doch die moderne psychologische Konzeption eines Selbstbewusstseins oder die subjektorientierte erkenntnistheoretische Konzeption des neuzeitlich cartesianischen «Ich»-Subjekts ist dem alttestamentlichen «Ich» fremd. Das «Ich» bleibt eingebunden in ein «Wir». Einen Personbegriff gibt es dementsprechend nicht. Viel näher liegt die Konzeption der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs *persona* oder griech. *πρόσωπον*: Es ist die Maske, durch die der Schauspieler auf der Bühne spricht, also dasjenige, was seine Rolle kennzeichnet. Es ist die soziale Rolle, die der Mensch in der Gesellschaft einnimmt. Aus dieser heraus bestimmen sich auch die Rechte und Pflichten des Einzelnen.

Würde als gesellschaftliche Wertzuschreibung

Bedenkt man diese Grundlagen, verwundert nicht, dass auf der Grundlage der patriarchalen Gesellschaftsordnung vor allem bei den männlichen Vollbürgern gesellschaftlicher Status, Ehre, Ruhm und Präsenz im öffentlichen Gedächtnis enorm wichtige Werte waren, auf die alles Handeln und alle sozialen Aktionen zielten. Dabei handelt es sich um relationale Werte, die einem Selbst von einem Gegenüber zugeschrieben werden (sog. challenge-response-Prinzip). Der Status war ererbt und nur nach festen Regeln von Höherstehenden (Gott, König, *pater familias*) veränderbar. Scham und Schande bilden die bedrohliche Alternative, wenn Ehre und Ansehen verloren gehen. Der Verlust der Ehre wird einem Statusverlust gleichgesetzt. Am Status hängen aber wiederum soziale Entfaltungsmöglichkeiten, Wohl-

ergehen, Prosperität und – so ungewohnt das für unsere egalitär geschulten Augen ist – selbst der göttliche Segen⁶. Ehre wird griechisch durch das Wort *τιμή*, oder das vieldeutige *δόξα* «Herrlichkeit, Glanz, Ruhm, Ansehen» zum Ausdruck gebracht. Im Hebräischen steht in beiden Fällen meist *kābôd*, das wörtlich «Schwere, Herrlichkeit, Ehre, Ruhm» bedeutet, oder das viel seltenere *hādār*, das mit «Zier, Erhabenheit und Pracht» wiedergegeben werden kann. *hādār* ist ein Begriff, der zu einem guten Teil auch ästhetische Qualitäten ausdrückt, was deutlich macht, dass Inhalt und äußere Form in der Antike mindestens so deutlich zusammenhängen wie in unserer modernen Werbewelt: Das Gute ist auch das Schöne. Das wird mit Blick auf die Königsideologie deutlich, in der der Segen und die darin sich äußernde Ästhetik eine besondere Rolle spielen. «Du bist schöner als die Menschenkinder, Gnade/Anmut (*hen*) ist ausgegossen über deine Lippen, deshalb hat Gott dich auf Dauer gesegnet. Gürtle dein Schwert um die Hüfte, du Held, kleide dich in Hoheit (*hôd*) und Pracht (*hādār*). Und deine Pracht führt zum Erfolg. Zieh aus für die Sache der Wahrheit und der Elenden Gerechtigkeit» (Ps 45,3–5a). Der Rückgriff auf einen königstheologischen Psalm macht auf eine weitere Besonderheit aufmerksam. Das Menschenbild im Alten Testament ist nicht unabhängig von der Königsideologie zu beschreiben. Gerade die Spitzentexte der Anthropologie Gen 1,26–28 und Ps 8 beschreiben den Menschen mit königlichen Attributen. Das ist kein Zufall, denn der König ist der ideale Mensch, von Gott erwählt und begünstigt, von unangefochtenem Status und quasi gottgleich in Verantwortung und Aufgabe. Das Bild des Königs ist deshalb Ausgangspunkt und Maßstab für den Menschen insgesamt. Allerdings würde es zu kurz greifen, wenn man das Menschenbild im Alten Testament auf die nachgeahmte Königsideologie begrenzen würde. Dann fiel die Spannung zwischen Hoheit und Niedrigkeit, Würde und Elend aus, die so bezeichnend ist für die alttestamentliche Anthropologie. Bleiben wir aber zunächst noch einmal beim Status und dem daran gekoppelten Würdebegriff.

Das Kleid der Würde – der Status als dignitas des Menschen

Ein gutes Beispiel der statusbezogenen Würde ist in der Person des exemplarisch Geschundenden und vom Leid erniedrigten Ijob zu finden. Ijob wird im Prolog des Buches als ungewöhnlich reich und wohlhabend beschrieben. Kinderreichtum und Besitz zeichnen sein Gesegnetsein aus, das in enger Korrespondenz zu seiner ethischen und religiösen Vollkommenheit steht. Die Herausforderungsreden in Kap. 29–31 nehmen dieses Bild an ihrem Beginn auf. Bis zu seinem unendlichen Leid war Ijob ein Edelmann von hohem Ansehen, der unter göttlichem Schutz stand (Ijob 29,2f). «Gottes Freundschaft stand über meinem Zelt» übersetzt die Einheitsübersetzung Ijob 29,4.

Damit einher gingen die öffentliche Anerkennung, ein Ehrenplatz und ein vorgeordnetes Rederecht in der Versammlung der Ortsgemeinde auf der einen Seite und die Wahrnehmung besonderer sozialer Verantwortung auf der anderen Seite. Sorge für die Armen und Hilfe für Witwen und Waisen – Ijob war «Vater für die Armen» (Ijob 29,16). Das alles begründet Ijobs *kābôd*, wie Ijob 29,19-20 zum Ausdruck bringt: «Meine Wurzel ist zum Wasser hin geöffnet, und Tau nächtigt auf meinen Zweigen. Meine Würde (*kābôd*) bleibt mir stets erneuert, und mein Bogen lässt (Pfeil auf Pfeil) folgen». Ijob sieht sich in einer begünstigten Lage, der eine sich selbst verstärkende Tendenz Dauerhaftigkeit verleiht. Sein Wohlstand ermöglicht ihm die Entfaltung seiner Freiheit zu Vitalität, Kraft und Prosperität hin («zum Wasser hin geöffnet»), und sein Ansehen wird nicht geschmälert, sondern von Tag zu Tag erneuert. Wie anders steht Ijob jetzt im Leid da? Sein Ansehen ist in Spott verkehrt und Achtung der Verachtung gewichen: «Schrecken wandten sich gegen mich; verjagt wie der Wind ist meine Würde (*n^edibāh*), und wie eine Wolke zog meine Hilfe vorüber» (Ijob 30,15). Das Nomen *n^edibāh* bedeutet Status, Adel oder Hoheit, womit eine soziale Kategorisierung zum Ausdruck gebracht wird. Ijobs Ansehen ist jetzt «wie der Wind verjagt», sein Status gemindert und seine Einbindung in die Gesellschaft reduziert. Aus dem Edelmann wurde eine kranke Randfigur. Und das alles durch das Handeln Gottes, der die Gerechtigkeit Ijobs nicht (weiterhin) reziprok mit Segen lohnt. «Meinen Weg hat er vermauert, ich kann ihn nicht begehen, und über meine Pfade legt er Finsternis. Meiner Würde (*kābôd*) hat er mich entkleidet und mir die Krone vom Haupt genommen» klagt Ijob in 19,8f mit einer eindeutigen Anspielung auf Ps 8. Er sieht sich eines angemessenen, würdevollen Menschseins enthoben und benutzt dafür das Bild der Krone, die dem Menschen in Ps 8 von Gott verliehen wurde.

«Wenig geringer als Gott»?

In dem im Hintergrund stehenden Ps 8 reflektiert der Beter in hymnischem Lobpreis vor dem Nachthimmel die Größe Gottes und fragt demgegenüber:

- ⁵ Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst,
der Mensch/das Menschenkind, dass du seiner dich annimmst?
- ⁶ Du hast es ihm nur wenig im Vergleich zu einem Gott fehlen lassen
und mit Würde und Hoheit ihn bekrönt.
- ⁷ Du hast ihn zum Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände,
alles hast du gelegt unter seine Füße:
- ⁸ Kleinvieh und Rinder, sie alle,
und auch die Wildtiere der Steppe,
- ⁹ den Vogel des Himmels und die Fische des Meeres,
was auf den Pfaden der Meere dahinzieht.

Der Mensch ist herausgehoben aus der Schöpfung und in eine herrschende Position hineingesetzt. Die Aussage in V. 6 ist nicht qualitativ oder ontologisch zu deuten, d.h. sie macht keine Aussage über die göttliche Qualität des menschlichen Seins oder eine ihm anerschaffene göttliche Würde. Sie bezieht sich auch nicht auf die Konstitution des Menschen – weder auf seine Körperlichkeit, seine Vernunftbegabung oder gar seine Unsterblichkeit. Gott lässt es dem Menschen an kaum etwas mangeln, d.h. er versorgt ihn. Ps 23 fasst das in das Bild des gedeckten Tisches (Ps 23,2f.5), Ps 104 in das des gestärkten Herzens (Ps 104,15). Dort wird Gott dafür gepriesen, dass er Pflanzen für die Arbeit des Menschen sprießen lässt, damit der Mensch «Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschleins erfreut, dass sein Gesicht von Öl glänzt, und das Brot das Herz des Menschleins stärkt» (Ps 104,14f). Gott konstituiert die Welt dem Menschen in einer ausgezeichneten Weise (Gen 1,31), so dass der Mensch sich in Freiheit entfalten kann. Würde (*kābôd*) und Hoheit (*hādār*) sind königliche, ja sogar gottkönigliche Zuschreibungen (Ps 21,6; 93,1; 145,5.11f), und beide zielen wieder auf den Status, das Ansehen des Menschen. Doch das, was der Mensch ist, ist er nur von Gott her, seine Würde ist ganz und gar abhängig von dem, was der Mensch *von Gott her* ist. Das Menschsein des Menschen – auch seine herrschaftliche Stellung gegenüber der Schöpfung – ist nur bestimmbar in Relation zum Gottsein Gottes. Der Größe Gottes steht – bei aller Erhabenheit und Würde – die Niedrigkeit des kleinen Menschenkinde, des Menschleins ([״]*nôš*) gegenüber. Von dieser Relationalität des Menschen ist im Alten Testament niemals abgesehen. «Das ist die Eigenart des biblischen Schöpfungsglaubens, daß die Herrlichkeit der Schöpfung erkannt wird durch die Niedrigkeit des Geschöpfes hindurch. [...] Im Alten Testament [gilt] die Menschenwürde nichts [...] durch sich selbst, sondern nur dadurch, daß sie von Gott gegeben ist»⁷.

Würde als Verantwortung

Die Würde des Menschen in Herrlichkeit und Hoheit ist nun in Ps 8 nicht zweckfrei, sondern sie zielt auf die Verantwortung des Menschen in seiner Funktion als Herrscher. Das unterstreicht noch einmal, dass es bei der anerschaffenen Würde der Gottähnlichkeit nicht um eine qualitative, sondern um eine funktionale Ähnlichkeit geht. In konzentrischen Kreisen wird – ausgehend vom unmittelbaren Lebensumfeld (Nutztiere – *Kleinvieh und Rinder*) bis zu den äußersten Rändern der geschaffenen Welt (Chaoswesen – *auf den Pfaden der Meere*) – die Welt dem Menschen als Herrschaftsbereich zugeordnet (Ps 8,8). Dem Menschen ist die gesamte von Gott geschaffene Welt «unter die Füße» gelegt. Wie in Gen 1,26–28 wird damit nicht ein Unterjochen der Schöpfung oder gar ein Niedertrampeln legitimiert,

sondern die Metapher zielt auf eine königliche Ordnungsfunktion⁸. Die hoheitliche Stellung des Menschen bestimmt sich in der Aufgabe, die geschaffene Welt in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu ordnen und damit für die Entfaltung des Herrschaftsbereiches zu sorgen. Zwar ist einerseits nicht zu leugnen, dass das Weltbild theozentrisch gegründet, aber doch anthropozentrisch ausgerichtet ist. Auch geht – wie im ersten Schöpfungsbericht – die Herrschaft nicht in der Hirtenfunktion der Fürsorge auf, sondern ist die Ausübung herrschaftlicher Gewalt. Der Dominationsaspekt ist nicht verkennbar. Aber ebenso klar ist, dass diese Herrschaft nicht primär dem Menschen dient, sondern der Schöpfung, ihrer Erhaltung und ihrer Entfaltung. «Der Unterwerfungs- und Ausbeutungszwang der neuzeitlichen Anthropologie, die unsere Erde an den Rand des Ruins gebracht hat, steht in krassem Widerspruch zu dieser von Gottes fürsorglichem Königtum für *alle* Lebenden her zu definierenden königlichen Beauftragung des Menschen»⁹.

An Ps 8 zeigt sich, dass alttestamentlich nicht nur Würde und Status zusammengedacht werden, sondern auch Würde und Verantwortung. Über das Konzept der dem Einzelnen zugeschriebenen *dignitas*, die sich in Anerkennung, Ruhm oder gesellschaftlichem Rang spiegelt, hinaus ist hier eine Würde beschrieben, die dem Menschen qua Mensch zukommt. Die ordnende, auf die Erhaltung und Entfaltung der Schöpfung zielende Aufgabe des Menschen ist ihm mit der Schöpfung gegeben. Sie eignet – und das zeichnet die alttestamentliche Anthropologie in besonderer Weise aus – nicht nur einzelnen herausgehobenen Menschen mit besonderem Status, seien sie Könige oder gesellschaftliche Würdenträger, sondern sie eignet dem Menschen als Gattungswesen. Die mit der Verantwortung verknüpfte Würde ist unaufhebbar, nicht übertragbar und unverrechenbar. Das unterscheidet die im ersten Teil besprochene rein leistungsorientierte Würdekonzeption von dem hier entfalteten Konzept. Ps 8 wird deshalb vollkommen zu Recht als «kleine Theologie der Menschenwürde» angesprochen, auch wenn dort keine konzeptionell oder begrifflich entfaltete Würdevorstellung zu finden ist.

Gottebenbildlichkeit als Würde

Das in Ps 8 entfaltete Menschenbild, das den Menschen als mit Würde und Hoheit bekleidet entwirft, um ihm dabei zugleich die Sorge für die Schöpfung anzuvertrauen, kann durchaus als «kleines Kompendium einer – nicht schlechthin der – biblischen Anthropologie»¹⁰ bezeichnet werden, denn Ps 8 gehört zu den am meisten innerbiblisch aufgenommen und zitierten Texten. Dazu gehört wahrscheinlich auch der etwas später entstandene priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,4a, auf den im Kontext der Würdevorstellung von den Kirchenvätern¹¹ und Boethius¹² an

bis hin zu modernen Entwürfen immer wieder zurückgegriffen wird. «Die Ebenbild-Qualifikation des Menschen ist eine eminente Bestimmung der Würde des Menschen und damit eine Spitzenaussage zur Biblischen Anthropologie»¹³. Die *imago dei* Lehre hat, ausgehend von Gen 1,26, eine Eigengravitation entfaltet, die Ps 8 immer wieder in den Schatten gestellt hat¹⁴. Dabei ist dort noch weniger begrifflich das gefasst, was unter «Würde des Menschen» verstanden werden soll. Es ist die Gottebenbildlichkeit, die entsprechend als Unsterblichkeit, Beseelung, Freiheit, Vernunft- oder Geistbegabung aufgefasst wurde und so das unverlierbare Moment einer allen Menschen anerschaffenen, gleichen Würde zum Ausdruck bringt. Dabei hat auch hier die Exegese in den letzten Jahrzehnten die Wende von einer qualitativen zu einer funktionalen Interpretation vollzogen¹⁵. «Heute wird die Identifizierung der Gottebenbildlichkeit mit einem bestimmten Wesensmerkmal kaum noch vertreten»¹⁶. Hingegen wird die Gottebenbildlichkeit, ausgehend von Überlegungen zur Bildsemantik in Gen 1,26, als Statuarität oder Gottesbildlichkeit gefasst. Bezugspunkt ist Gott nicht in seinem Sein, sondern in seinem Handeln. So wird der Mensch als Repräsentant Gottes mit dem *dominium terrae* betraut. Wieder geht es in einer demokratisierten Königsvorstellung, sei sie nun ausschließlich ägyptisch oder auch assyrisch und vielleicht sogar schon persisch beeinflusst, um die ordnende, das Chaos zurückdrängende, erhaltende und fördernde Herrschaft des Menschen gegenüber den Lebewesen. Die in der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck kommende Würde aller Menschen besteht damit nicht in einer Eigenschaft oder Qualität, sondern in der Vorrangstellung gegenüber allen Lebewesen, die Relation einerseits und Verantwortung andererseits aussagt. In der inhaltlichen Aussage geht Gen 1 über Ps 8 nicht hinaus.

Problematisch an dem Begründungskonzept einer in der Gottebenbildlichkeit fußenden Würde aller Menschen ist die innerbiblische Rezeption, die aus dem Zusammenlesen der beiden Schöpfungsberichte entstanden ist. Die Gottebenbildlichkeit wird dabei entsprechend der griechischen Tradition als qualitatives Wesensmoment verstanden. Danach verliert der Mensch mit dem Sündenfall seine Gottähnlichkeit und wird sterblich: «Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören» (Weish 2,23f; vgl. äthHen 69,11; Sir 25,24). «Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes» (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) (Röm 3,23). Die Gott-ebenbildlichkeit ist eine verlierbare Wesenseigenschaft geworden, und die Universalität ist von der Zuschreibung des Würdeprädikats auf die Fehlbarkeit übergegangen. Erst in Christus, der – selbst sündlos – als einziges Ebenbild des Vaters die Gottebenbildlichkeit widerspiegelt, kann der Mensch – durch Angleichung an Christus in der Taufe – die Gottebenbildlichkeit

wiedererlangen (1 Kor 15,49; 2 Kor 4,4; Kol 1,15; 3,10; Eph 4,24). Die Gott-ebenbildlichkeit wird in der paulinisch geprägten neutestamentlichen Rezeptionslinie zur Christusbildlichkeit und die im Alten Testament mit dem Begriff verbundene Würde zur Christenwürde. Ohne flankierende systematische Denkbemühungen oder den filternden Rückgriff auf den Ausgangstext in Gen 1,26–28 ist die Universalität der Menschenwürde in Frage gestellt.

Aufgrund der besonderen und komplexen innerbiblischen Rezeption der funktionalen Gottesbildlichkeit als wesenhafte Christusbildlichkeit eignet sich die Gottebenbildlichkeitsvorstellung von Gen 1,26–28 deutlich weniger zur Begründung einer universalen Menschenwürde als Ps 8, der die Würdeaussage ohne Rückgriff auf Bildbegriffe formuliert.

Die Würde der Entwürdigten – eine einklagbare Würde?

Unser Gedankengang hat von der im gesellschaftlichen Status zugeschriebenen Würde über die verantwortliche Sonderstellung des Menschen zu einer funktionalen Würde geführt. Kommt man alttestamentlich über diese beiden Aspekte noch hinaus? Erneut muss man sich dafür von der Erwartung lösen, begrifflich entfaltete Konzepte zu finden. Nimmt man als Ausgangspunkt noch einmal die unlösbare Spannung von Elend und Würde, die das biblische Menschenbild auszeichnet, legt sich die im klagenden Gebet thematisierte Gott-Mensch-Relation als Reservoir einer grundlegenden Würdevorstellung nahe. Sie führt zu der Frage nach dem letzten Grund der Rechtfertigung der Klage des Leidenden gegenüber Gott. Während Notklage und Feindklage die Situation des Leidens und die Verantwortung der Mitwelt beschreiben, führt die Gottklage zur Anklage Gottes, dem Beter nicht die Gerechtigkeit zuteil kommen zu lassen, die ihm «zusteht». Was berechtigt den Beter, Gott die eigene Gottferne und Verlassenheit zur Last zu legen (Ps 22) und von ihm die Gewährung der Gottesnähe zu erwarten? Was berechtigt Ijob, Gott anzuschreien, ihn trotz aller Anerkenntnis der Größe und Allmacht Gottes nicht ins Leid absinken zu lassen (Ijob 7; 9f)? Vielfach rekurren die Beter im Alten Testament dabei auf die Geschöpflichkeit und die damit gegebene unaufhebbare Relation: «Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog» (Ps 22,10) oder «Deine Hände haben mich gebildet» (Ijob 10,8). Indem Gott den Menschen in eine Gott-Mensch-Relation hineingeschaffen hat, hat er selbst eine unlösbare Verbindung zwischen Mensch und Gott konstituiert, die er nicht wieder aufheben kann. Es ist eine unumkehrbare Verbundenheit mit Gott, die der Mensch auch in der Situation größten Leids einklagen kann, denn jede Infragestellung dieser Relationalität ist ein Antasten der Würde. Die Geschöpflichkeit des Menschen begründet eine unveräußerliche Würde des Menschen,

die er – ohne das wovonher je aufheben zu können – in seinem Leben in Freiheit entfaltet. Diese Würde kommt dem Menschen nicht von sich aus zu, sie ist weder leistungsorientiert noch quantifizierbar. Sie ist kein abstrakter, von der konkreten körperlichen Wirklichkeit ablösbarer Wert, der dem Menschen erst «zukommt», sondern diese Würde ist mit der Geschöpflichkeit gegeben. Es ist die personale, unaufhebbare Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die unaufhebbar, unzerstörbar und unvertretbar bleibt. Diese «Gotteskindlichkeit» gilt in alttestamentlicher Auffassung universal für jeden Menschen unabhängig von Herkunft, Status oder Geschlecht.

Die relationale Würde aller Gotteskinder

Menschsein – so war am Anfang festgestellt worden – ist alttestamentlich wesentlich durch Relationalität bestimmt. Die Dimension der Beziehung haben wir sowohl in Bezug auf des Menschen Mitwelt (Sozialität und Status), seine geschaffene Umwelt (Gestaltungsauftrag und Verantwortung) und auf den Schöpfer hin (Personalität und Gotteskindlichkeit) entfaltet. In allen drei Feldern war nach biblischen Konzeptionen von Würde getastet worden. Dabei kamen bewusst unterschiedliche, derzeit auch kontrovers diskutierte Ansätze der Begründung der universalen Menschenwürde zum Tragen. Gefunden wurde nicht die *eine* begrifflich entfaltete oder exakt umrissene und biblisch begründete Würdekonzepktion, sondern gefunden wurden biblische Konstellationen, in denen Würde bzw. ihre antiken und modernen Analoga auftauchten. Die Bibel eignet sich – auch das war eingangs betont worden – nicht als gleichwertiger Partner im modernen philosophischen, bioethischen oder verfassungsrechtlichen Diskurs, wohl aber als Reservoir von Eckwerten für ein christliches Menschenbild. Wenn es *ein* Begründungsmodell für die universale, unverrechenbare und unaufhebbare Menschenwürde nicht gibt und die Suche nach einem übergreifenden Konsens aussichtslos bleiben wird, ist es doch zumindest geboten, sich selbst Rechenschaft über die eigenen Wurzeln zu geben. Das Alte Testament ist darin für das christliche Menschenbild ein guter Lehrmeister.

ANMERKUNGEN

¹ Der Artikel führt Überlegungen des Autors zusammen und in einzelnen Aspekten weiter. Im Folgenden nicht je eigens genannt werden: «Eine kleine Theologie der Menschenwürde» – Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger, HBS 44, Freiburg u.a. 2004, 244–272; Art. *Würde*, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hgg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 426f; *Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Ijobbuch. Anmerkungen zur*

Anthropologie der Ijob-Reden, in: Konrad Schmid (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Internationales Symposium auf dem Monte Verità*, ATHANT (im Druck); *Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem AT*, in: Andreas Wagner, *Anthropologische Aufbrüche*, FAT (im Druck).

² Matthias Herdegen, in: Theodor Maunz/Günter Dürig, *Grundgesetz. Kommentar*, Art. 1 I, Stand 2003, Nr. 50, 42. Ergänzungslieferung, 2003; Aktualisierung, 44. Ergänzungslieferung, 2005, vgl. dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde, «Die Würde des Menschen war unantastbar» – Abschied von den Verfassungsvätern, in: FAZ v. 3.9.2003, 33 u. 35; ders., *Bleibt die Menschenwürde unantastbar?*, in: BdiP 10 (2004), 1216–1227.

³ Vgl. aus der Legion von Literatur die Überblicke: Manfred Nicht / Armin G. Wildfeuer (Hgg.), *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit Bd. 5, Münster 2002; Peter Dabrock / Lars Klünnert / Stefanie Schardien, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh 2004; Eilert Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001.

⁴ Wilfried Härle, *Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses*, in: Eilert Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001, 529–543, 531.

⁵ Zu den vergleichbaren statusbezogenen antiken Würdekonzepten bei Cicero, Seneca und Ovid, die hier nicht weiter berücksichtigt werden, vgl. Hubert Cancik, Art. *Würde des Menschen*, in: RGG⁴ 8 (2005) 1736f.

⁶ Indem die Bibel vielfach davon Zeugnis gibt, dass Gott das Kleine und Unbedeutende erwählt, protegiert oder fördert, bzw. biblisch ausgedrückt: segnet, wird der Zusammenhang von Status und göttlicher Gunst durchbrochen.

⁷ Artur Weiser, *Die Psalmen*, ATD 14–15, Göttingen 1955, 89.

⁸ Vgl. zur Interpretation der Herrschaft in Ps 8: Manfred Görg, *Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*, in: Ernst Haag (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, FS H. Groß, SBB 13, Stuttgart 1986, 125–148; Ute Neumann-Gorsolke, «Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt» (Ps 8,6b). *Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*, in: JBTh 15 (2000 [2001]) 39–65; dies., *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn 2004; Helmut Schnieringer, *Psalm 8. Text – Gestalt – Bedeutung*, ÄAT 59, Wiesbaden 2004.

⁹ Erich Zenger, «Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst...?» (Ps 8,5), in: Reinhard M. Hübner / Bernhard Mayer / Ernst Reiter (Hgg.), *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung*, FS A. Brems, ESt.NF 13, Regensburg 1981, 127–145, 137.

¹⁰ Hubert Isigler, *Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament*, in: ders., *Vom Adamssohn zum Immanuel*, ATS 58, St. Ottilien 1997, 1–48, 21; vgl. auch Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 11.

¹¹ Vgl. Giuseppe Visonà, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1,26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*, in: StPatr 27 (1980) 393–430 und nach wie vor den Exkurs bei Claus Westermann, *Genesis. Kapitel 1–11*, Neukirchen-Vluyn 1983, 203–214.

¹² Anicius Manlius Severinus Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium* IV, 8–9, in: *Die theologischen Traktate*, hg. von Michael Elsässer, Hamburg 1988, 80.

¹³ Robert Oberforcher, *Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs*, in: Andreas Vonach / Georg Fischer (Hgg.), *Horizonte biblischer Texte*, FS J.M. Oesch, OBO 196, Freiburg/Schweiz u.a. 2003, 131–168, 139 (Herv. getilgt.); vgl. Ute Neumann-Gorsolke, *Ehre* (s. Anm. 8), 41f: «Das Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die seine besondere Würde und Vorrangstellung in der Welt ausmache, hat auch die alttestamentliche Exegese nachhaltig beeinflusst».

¹⁴ Vgl. zur Bedeutung auch Klaus Koch, *Imago Dei. Die Würde des Menschen im Biblischen Text*. Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 2000, Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg 18,4, Göttingen 2000, 5.

¹⁵ Vgl. dazu Walter Groß, *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in: JBTh 15 (2000 [2001]) 11–38.

¹⁶ Ute Neumann-Gorsolke, *Ehre* (s. Anm. 8), 42.

JOHANNES REITER · MAINZ

DIE MENSCHENWÜRDE UND IHRE RELEVANZ FÜR DIE BIOTECHNIK UND BIOMEDIZIN

Man mag es bedauern, kann es aber nicht leugnen, dass unsere Gesellschaft kein einheitliches Welt- und Menschenbild mehr besitzt. Der Pluralismus der Weltanschauungen ist in der modernen Welt eine Tatsache. Deshalb erscheint auch ein gemeinsames Handeln auf Grund gemeinsamer Wertvorstellungen kaum mehr möglich. Ein Pluralismus von Moralen ist für eine pluralistische Gesellschaft kennzeichnend. Gerade in dieser Situation dürfte der tiefere Grund für die permanenten religiösen, weltanschaulichen, sittlichen und rechtlichen Krisen des heutigen Menschen zu suchen sein. Dieser Pluralismus ist umso bedrängender, als wir heute global in Konfrontation mit anderen Nationen, ja sogar mit völlig anderen Kulturen – alten und neuen – stehen, die den gleichen Wahrheitsanspruch stellen wie wir.¹ Als Orientierungspunkt innerhalb dieses breit gefächerten Pluralismus wird gerne und vermehrt die Menschenwürde herangezogen.² Sie scheint offenbar der allgemeine Nenner zu sein, der das ethische Grundanliegen der modernen Welt zum Ausdruck bringt und auf den alle Forderungen nach Humanität bezogen werden können. Die Menschenwürde will den für das geordnete Zusammenleben notwendigen Konsens herstellen. Weil sie für den Menschen als solchen gilt – also unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, Religion und Weltanschauung, politischen Überzeugungen, gesellschaftlicher Stellung, Gesundheitszustand, Geschlecht, und wodurch sich sonst noch Menschen unterscheiden mögen –, kann sie grundlegend für alle politisch-gesellschaftlichen Ordnungen sein.³ Derzeit steht die Menschenwürde im Zentrum der ethischen Auseinandersetzung um die Stellung des Menschen in der technischen Zivilisation sowie den sich daraus ergebenden Fragen des Umgangs mit biotechnischen und biomedizinischen

JOHANNES REITER, geboren 1944 in Haustadt/Saar. Studium der katholischen Theologie in Trier und München; 1977 Promotion; 1983 Habilitation; seit 1984 Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz. Mitglied der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages «Ethik und Recht der modernen Medizin» (2003-2005). Mitglied der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer.

Problemen. In einer Welt, in der sich Wissen und Können immer rasanter vermehren, muss stets neu ermittelt werden, inwieweit neuartige technologische, medizinische und gesellschaftliche Entwicklungen die Menschenwürde berühren.

I. ANTHROPOLOGISCHE UND RECHTLICHE ANNÄHERUNG

Um den Gehalt der Menschenwürde für die Beurteilung der Biotechnik und Biomedizin genauer herauszuarbeiten, muss zunächst, wenn auch hier nur fragmentarisch, ihre ideengeschichtliche Tradition ins Auge gefasst werden.⁴ In der antiken Philosophie wird die Würde in zwei recht unterschiedlichen Kontexten gebraucht. Zum einen ist mit Würde die Kennzeichnung einer sozialen Position innerhalb der Gesellschaft gemeint. Würde wird vor allem als Leistung des einzelnen, ebenso aber auch als eine Funktion der Gesellschaft verstanden. Insofern gibt es ein Mehr oder Weniger an Würde. Würde ist zum anderen dasjenige, was jeden Menschen vor der nichtmenschlichen Kreatur auszeichnet. Deshalb kommt allen Menschen dieselbe Würde zu. Beide Bedeutungsvarianten des Begriffs lassen sich bereits bei *Cicero* nachweisen.

Als Grund für die zuletzt genannte Auffassung von der unverlierbaren Menschenwürde galt der Stoa die Teilhabe des Menschen an der Vernunft, den christlichen Autoren der Antike und des Mittelalters die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine unmittelbare Beziehung zu Gott, die durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bestätigt wurde.

Eine neue Sicht der menschlichen Würde bringt die Renaissance. Der italienische Humanist *Pico della Mirandola* kommt auf Grund von Überlegungen über die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott zu der auf stoische Lehren zurückgehenden Überzeugung, dass der Mensch alles in sich vereint, also einen Mikrokosmos darstellt, in dem alle Möglichkeiten angelegt sind. Zwischen diesen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, dies ist nach Pico die dem Menschen von Gott gegebene Bestimmung. Die den Menschen auszeichnende Würde ist also seine Freiheit.

Mit der beginnenden Neuzeit rückt erneut die Vernunftbestimmung in den Mittelpunkt. Während der Aufklärung wird die Auffassung der Würde als Freiheit mit der stoischen Auffassung der Würde als Teilhabe an der Vernunft verbunden. Der französische Philosoph *Pascal* und der Staats- und Völkerrechtstheoretiker *Pufendorf* sehen die Würde in der Freiheit des Menschen, das durch die Vernunft Erkannte zu wählen und zu tun. Pufendorf, dessen Lehre übrigens Einfluss auf die amerikanische Erklärung der Menschenrechte von 1776 hatte, verbindet diesen Gedanken der Würde mit dem der Gleichheit aller Menschen, da allen Menschen als solchen diese Eigenschaft zukomme.

Eine wichtige Stellung nimmt der Begriff der Menschenwürde sodann in der Moralphilosophie Kants ein, wie er sie in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785) entwickelt. *Kant* unterscheidet im Bereich menschlicher Zwecksetzungen zwischen dem, was einen Preis, und dem, was eine Würde hat. «Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.» Nur ein Wesen, das in der Lage ist, sich selbst Zwecke zu setzen, kommt als letzter Bezugspunkt, als Selbstzweck jeder Zwecksetzung, in Frage. Der Grund dafür, dass die menschliche Natur Würde hat, ist nach Kant die Autonomie des Menschen, das heißt seine Möglichkeit, in Freiheit einem Gesetz unterworfen zu sein, also sittlich sein zu können.⁵

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird der Begriff Menschenwürde dann zur politischen Losung der Arbeiterbewegung. Die Forderungen nach einem menschenwürdigen Dasein und nach menschenwürdigen Zuständen gehören zu den Hauptparolen der frühen Sozialisten. *Ferdinand Lasalle* fordert, dass die materielle Lage der arbeitenden Klasse verbessert und den Arbeitern zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein verholfen wird. Der Franzose *Pierre Proudhon* geht noch einen Schritt weiter und bindet die Würde der Person in den Begriff der Gerechtigkeit ein, indem er für die Verwirklichung der Gerechtigkeit von jedem Menschen fordert, die Würde des anderen ebenso zu respektieren wie die eigene.

Eine erneute Besinnung auf die Menschenwürde setzt danach erst wieder im 20. Jahrhundert ein, nicht zuletzt unter dem Eindruck der den Menschen entwürdigenden Vorgänge im Dritten Reich. Nach dem Zweiten Weltkrieg findet der Menschenwürdebegriff vermehrt Eingang sowohl in das nationale wie auch in das internationale Recht. In der Bundesrepublik Deutschland bildet die Menschenwürde den Mittelpunkt des Wertesystems der Verfassung und die Basis sowie den Geltungsgrund der Grundrechte. Im Grundgesetz von 1949 heißt es in Artikel 1: «(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.» In der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 heißt es, dass «die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet.» Weiter betont dann Artikel 1: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.» Die Vereinten Nationen folgen damit, ebenso wie später die Bundesrepublik Deutschland, einem universalistischen Verständnis der

Menschenwürde. Würde kommt dem Menschen bereits als Mitglied der Gattung Mensch zu. Das heißt, sie gilt für alle Menschen, ohne dass dafür erst bestimmte Leistungen erbracht oder bestimmte Qualitäten erfüllt werden müssten. Auch das «Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarates» vom 4. April 1997 nimmt sowohl den Begriff der Menschenwürde als auch den Schutz des Menschen als Gattungswesen in seine Präambel auf. Dort ist die Rede von der «Notwendigkeit der Achtung des Menschen sowohl als Individuum als auch als Mitglied der menschlichen Gattung» und von der «Anerkennung der Bedeutung der Wahrung der Menschenwürde». Darüber hinaus wird die Menschenwürde auch in Artikel 1 ausdrücklich verankert. Als jüngstes Dokument des internationalen Rechts hat die EU-Grundrechtecharta vom 7. Dezember 2000 den Begriff der menschlichen Würde sowohl in die Präambel als auch in Artikel 1 aufgenommen. «In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität», heißt es in der Präambel. Und Artikel 1 lautet: «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen.»

Die zuvor angeführten Menschenwürde-Dokumente stützen sich auf anthropologische Grundaussagen, die eindeutige Vorgaben zu ihrer Explikation enthalten: Die Menschenwürde kommt allen Menschen und allen Menschen gleicherweise zu. Die Würde des Menschen ist mit seiner Existenz gegeben und Gegenstand nicht einer Zuerkenntnis, sondern Anerkennung. Die Würde ist der Existenz eines Menschen immanent, dem Leben eines Menschen «koextensiv», sie ist nicht teilbar, in keiner Phase seines Lebens ist der Mensch ohne sie. Die zeitliche Folge von Lebensphasen eines Subjekts (Embryo, Fetus, Kind, Erwachsener) darf nicht in eine Aufeinanderfolge verschiedener Subjekte umgedeutet werden.⁶

Was macht nun den Menschenwürdeschutz näherhin aus? Was ist Inhalt der Menschenwürde? Wie realisiert sie sich und wo wird sie konkret? Auf diese Fragen versucht der Verfassungsrechtler *Günter Dürig* mit der so genannten, an Kant erinnernden «Objektformel» zu antworten: «Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.»⁷ Anders ausgedrückt: Es widerspricht der Menschenwürde, wenn der Mensch einer Behandlung ausgesetzt wird, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt beziehungsweise unterwandert. Die Menschenwürde wird hierbei im Wesentlichen ex negativo bestimmt. Das heißt konkret: Die Menschenwürde ist betroffen durch Folter, Sklaverei, Ausrottung bestimmter Gruppen, Geburtenverhinderung oder Verschleppung, Unterwerfung unter

unmenschliche oder erniedrigende Strafe oder Behandlung, Brandmarkung, Vernichtung so genannten unwerten Lebens oder durch Menschenversuche.⁸ Diese Kasuistik resultiert im Wesentlichen aus Verletzungstatbeständen durch Unrechtssysteme. Die Plausibilität der Objektformel beruht nicht zuletzt auf der historischen Erfahrung der Instrumentalisierung von Menschen durch totalitäre Staaten. Und deshalb wurde der Menschenwürdegedanke auch in Reaktion auf die NS-Diktatur in das Grundgesetz aufgenommen. Insofern stellt die Rede von der Menschenwürde ein aus der Leidensgeschichte der Menschheit erwachsenes Sinnangebot an die Welt dar.

Günter Dürig hat seine Objektformel immer nur als Leitfaden verstanden; diese bedarf jeweils näherer Konkretisierung und inhaltlicher Auslegung. Das bedeutet aber keine Relativierung im Hinblick auf ihre Geltung. Als nähere positive Bestimmung «jener Kernzonen und elementaren Bedingungen, die Art. 1 I gegen schwere Verletzungen schützen soll», nennt *Wolfram Höfling*: 1. Achtung und Schutz der körperlichen Integrität; 2. Sicherung menschengerechter Lebensgrundlagen; 3. Gewährleistung elementarer Rechtsgleichheit; 4. Wahrung der personalen Identität.⁹

Die ethische Bedeutung des Menschenwürde-Gedankens liegt insbesondere auch darin, dass die Menschenwürde als das Fundament der Menschenrechte herausgestellt wird. Die Menschenwürde führt zur Formulierung der Menschenrechte hin, bedarf aber umgekehrt auch der politisch-rechtlichen Absicherung durch eben diese Rechte; sie begründet die Schutz- und Freiheitsrechte des Menschen und schärft diese ein.¹⁰

II. THEOLOGISCHE ANNÄHERUNG

Für die Menschenwürde ist es nicht konstitutiv, ob sie säkular oder religiös begründet ist. Eine säkulare, an Kant orientierte Begründung ist keine Begründung, die der religiösen Begründung widerspricht oder religiöse Wahrheiten in Frage stellt. Allerdings ist die religiöse Begründung tiefer und eindringlicher, insofern sie den privilegierten Status des Menschen mit seiner Herkunft und seiner transzendenten Zukunft verbindet.¹¹ Eine theologische Begründung der Menschenwürde muss von dem umgreifenden Handeln Gottes am Menschen ausgehen. Dieses Handeln Gottes lässt sich unter drei Aspekten umschreiben: unter einem schöpfungstheologischen, einem christologisch-soteriologischen und einem eschatologischen.¹²

Die Grundaussagen des Glaubens über die Menschenwürde stehen auf den ersten Seiten der Bibel: Der Mensch ist von Gott als dessen Ebenbild geschaffen (Gen 1, 26-27). Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute «*Gaudium et spes*» schreibt dazu: «Die Heilige Schrift lehrt nämlich, dass der Mensch «nach dem Bild Gottes» geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben»

(GS Nr. 12).¹³ Das Bewusstsein dieser menschlichen Würde bricht sich im Alten Testament deutlich Bahn, wenn die überragende Stellung des Menschen in Psalm 8 emphatisch beschrieben wird: «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Oder des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Wenig geringer als Engel hast du ihn gemacht, mit Ehre und Herrlichkeit ihn gekrönt und ihn über die Werke deiner Hände gesetzt. Alles hast du ihm unter die Füße gelegt.» (Ps 8,5-7) Als letzter Grund für die Würde des Menschen erscheint hier also seine Gottebenbildlichkeit, die sich in der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, in der Partnerschaft mit Gott, ja letztlich im freundschaftlichen Verbundensein mit Gott ausdrückt. Hierbei ist der Mensch jedoch aufgrund seiner Geschöpflichkeit auf Gott als den letzten Grund seiner personalen Würde ausgerichtet.

Die menschliche Würde ist weiterhin unwiderruflich gegeben und bestätigt durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Jesus ist als wirklicher Mensch in die Geschichte eingetreten. Er ist so sehr der Mensch für Gott, dass in ihm die Liebe Gottes zu den Menschen unüberbietbar offenbar geworden ist. Frei von allen Verkettungen der Sünde, die die Würde anderer Menschen in Mitleidenschaft zieht, hat Jesus die Freiheit anderer respektiert bis zum Tod. Sein Leben und sein Wirken selbst werden als befreiend erfahren. In ihm sind alle Menschen von der Sünde erlöst. Seine Hingabe gilt in besonderer Weise den Kleinen, den Verfolgten, den Sündern, den Kranken, also denen, die sich nicht selbst helfen können. Der Glaube an die Erlösung des Menschen in Jesus Christus mutet dem Menschen zu, sich als Person von seiner eigenen Leistung zu unterscheiden. Leistung und Aktivität sind zwar durchaus des Menschen Recht, aber keineswegs seine Rechtfertigung. Vielmehr kommt auch und gerade dem noch nicht sowie dem nicht mehr leistungsfähigen Menschen Würde in sich selbst zu. Deshalb hat, um mit *Erich Fromm* zu sprechen, das «Sein» des Menschen unbedingten Vorrang vor dem «Haben» und gilt als das die Menschenwürde bestimmende Faktum. Würde hat man also nicht aufgrund von Leistung, Stand und Ehre, sondern aufgrund des einzigen Titels «Mensch».

Die eschatologische Botschaft spricht von der Parusie und von dem mit ihr hervortretenden Vollendungszustand von Mensch und Welt. Es bleibt vom Menschen, wenn er seine geschichtliche Daseinsform verlässt, nicht nur die unsterbliche Seele, nicht nur die Liebe und das, was sie einst getan hat (GS Nr. 39), sondern auch sein konkretes Dasein, das in die von Gott geschenkte Zukunft hinübergeführt wird. Von diesem Ziel her, in dem der «neue Mensch» geboren wird, begreift sich der gegenwärtige Mensch als der Sich-selbst-noch-Verborgene, als der Noch-nicht-Ausgereifte, aber Zur-Vollkommenheit-Berufene. Unsere Auffassung von der Menschenwürde muss auch diesem Aspekt der menschlichen Unvollkommenheit Rechnung tragen. Aufgrund der Sünde der Welt und der allgemeinen Heil-

losigkeit entspricht der konkrete Mensch nicht dem abstrakten Idealbild vom Menschen. Er ist mit einer Natur, die nicht durch seine Personalität voll beherrscht wird, sowie mit Krankheit, Leid und Tod belastet. Blut und Tränen zeichnen seinen Weg durch die Geschichte. Die Folge der Entfremdung von Gott ist die Entfremdung des Menschen von der Welt, von den Mitmenschen und von sich selbst. Würde und Gottebenbildlichkeit werden durch viele Grautöne überdeckt, weil mit dem Menschlichen unmittelbar auch das Allzumenschliche, oft Unmenschliche verbunden ist, das bis zur Entwürdigung des Humanums führen kann.

All dies macht das Bild des Menschen aus. Aber das ist nicht das letzte Wort über ihn. Zu seinem Wesen gehört es auch, dass er sich immer bemühen soll, die in ihm angelegten Begrenzungen zu überwinden. Die Bestimmung des Menschen liegt noch immer in seiner Reichweite: die Herrschaft der Person über die Natur, der Sieg des Lebens über den Tod. Aber dies wird erst in einer eschatologischen Ordnung verwirklicht. Gleiches gilt auch von der Welt und ihrer Geschichte. In einer noch ausstehenden Heilstat wird Christus die Welt zur Erfüllung bringen. Dieser eschatologische Aspekt unterstreicht noch einmal deutlich, dass die Würde des Menschen aus der Transzendenz stammt, dass sie letztlich geschenkte Würde ist.

Der Kern einer theologischen Begründung der Menschenwürde liegt also in der Behauptung, dass Grund und Ziel des Menschen nicht in diesem selbst zu suchen sind. Menschenwürde gründet letztlich nicht in aufweisbaren Fähigkeiten und Qualitäten des Menschen, sondern in dem Ja, das Gott zum Menschen gesprochen hat und das er auch in allen menschlichen Widergesetzlichkeiten durchhält. Die dreifach gesetzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott – im Schöpfergott als Ebenbild, im menschengewordenen Gott als Bruder, im vollendenden Gott als neuer Mensch – ist theologisch gesehen die letzte Legitimation der Menschenwürde. Bei einer solcherart begründeten Menschenwürde ist einer Verfügbarkeit des Menschen über andere Menschen jegliche Grundlage entzogen.

III. BIOTECHNISCHE UND BIOMEDIZINISCHE KONKRETISIERUNGEN

Was folgt aus dem normativen Prinzip der Menschenwürde im Hinblick auf die aktuellen biotechnischen und biomedizinischen Problemfelder? Ich greife hier nur jene heraus, die in jüngerer Zeit eine weitere Zuspitzung und Brisanz erfahren haben.¹⁴

1. Klonen

Der alte promethische Traum, Menschen zu formen, Menschen verändern zu können, diese immer wieder versuchte Annäherung an das Göttliche

und die Rivalität mit ihm, scheint in unseren Tagen mit Hilfe des Klonens in Erfüllung zu gehen.¹⁵ Mit dem 1996 in Schottland erprobten Klonen an dem Schaf Dolly ist erstmals auch das biologische Wesen Mensch in die Griffnähe dieser Technik geraten. Warum will man überhaupt Menschen klonen? In erster Linie geht es um die Replizierung von Vortrefflichkeit: Ein konkreter Mensch wird als so hervorragend empfunden, dass er den Wunsch nach mehr erweckt und seine Einmaligkeit durch Wiederholung sichergestellt werden soll. So könnten große Genies oder Menschen von besonderer Schönheit und robuster Gesundheit geklont werden, um die Spezies zu verbessern oder das Leben erfreulicher zu machen. Über den Weg des Klonens könnte aber auch unfruchtbaren Paaren zu einem Kind verholfen werden. Es könnte sogar ein Kind mit einem Genotyp eigener Wahl erzeugt werden, zum Beispiel von einem Nobelpreisträger, von einem Verstorbenen oder von sich selbst. Für radikale Feministinnen hat sich mit dem Klonen die männliche Rolle in Nichts aufgelöst, weil der einzige biologische Zwang für die Existenz von Männern, nämlich die männliche Samenzelle, nun hinfällig ist. Die Liste der erwarteten Machbarkeiten lässt sich erweitern: wissenschaftliche Studien, Ausschaltung von Erbkrankheiten, Geschlechtskontrolle, Schaffung von Organreserven usw.

Gegen das Klonen generell spricht vor allem das Kantische Instrumentalisierungsverbot, mit dem die Menschenwürde geschützt werden soll. Die paradigmatische Formulierung dieses Grundsatzes findet sich in Kants dritter Fassung des Kategorischen Imperativs: «Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden ... Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.»¹⁶ Beim Klonen wird der entstehende Mensch nicht als Subjekt behandelt, sondern einem fremden Willen unterworfen und damit zu einem Objekt gemacht. Beim Klonen handelt es sich um die Instrumentalisierung von Menschen für individuelle Zwecke, wenn Eltern auf diese Weise zu Kindern kommen wollen, die exakte Kopien ihrer selbst oder bekannter Persönlichkeiten sind. Hier hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass Menschen überhaupt für den Nutzen von Menschen da sind und nicht ein Zweck an sich selbst sind. Das Verfahren ist insofern unmoralisch, als hier ein zu erzeugender Mensch auf die Kopie eines bereits schon existierenden Menschen reduziert werden soll. In Analogie zu dem von *Hans Jonas* geforderten «Recht auf Unwissenheit» bezüglich der genetischen Ausstattung lässt sich auch ein «Recht auf Ungeplantheit» fordern in dem Sinne,

dass der Mensch nicht auf den Entwurf seiner Eltern und sonstigen Erzeuger reduziert werden darf. Das Klonen von Menschen wäre daher nicht in erster Linie deshalb unmoralisch, weil damit ein unnatürlicher Weg menschlicher Fortpflanzung eingeschlagen würde, sondern weil auf diese Weise Menschen für einen fremden Zweck oder eine fremde Idee verplant und benutzt würden.

2. Stammzellforschung

Stammzellen sind Zellen, die sich durch Zellteilung selbst erneuern und in einzelne oder mehrere Zelltypen ausreifen können. Sie gehören daher zu den begehrtesten Rohstoffen der Medizin. Zunächst will man mit ihnen grundlegende biologische Fragen klären wie etwa die Entstehung von Krankheiten, deren Ursachen Fehldifferenzierungen oder Zelldegenerationen sind (zum Beispiel Krebs). Damit verbunden ist die Hoffnung auf Therapien, deren Realisierung aber, wenn überhaupt, noch viele Jahre dauern kann. Hierbei spielt die tierexperimentelle Forschung als Voraussetzung für den Übergang zu Versuchen am Menschen eine wichtige Rolle.¹⁷

Die ethische Problematik dieser Forschung liegt nicht in den eventuell möglichen Therapien – diese werden von allen gewollt und für sinnvoll erachtet –, sondern in der Herkunft bzw. in der Art der Gewinnung solcher Stammzellen. Fünf Gewinnungsverfahren von Stammzellen lassen sich unterscheiden. Bei dem ersten Verfahren entnimmt man die Stammzellen aus Embryonen, die bei der Retortenbefruchtung übrig geblieben sind (embryonale Stammzellen bzw. ES-Zellen = Embryonic Stem Cells). Stammzellforschung mit überzähligen Embryonen ist ein Eingriff in ihr Recht auf Leben und ihre Integrität sowie ein Verstoß gegen die Menschenwürde. Indem der Embryo getötet (oder zumindest in seine körperliche Unversehrtheit eingegriffen) wird, um Forschung betreiben zu können, wird er nicht als Zweck an sich, sondern nur als bloßes Mittel behandelt. Seine Subjektqualität wird prinzipiell in Frage gestellt. Dies gilt auch für einen verwaisten todgeweihten Embryo. Auch sterbenden Menschen kommt Menschenwürde zu. Das Verbot, den Menschen zum Objekt zu machen, das heißt als Mittel zum Zweck zu behandeln, gilt bis zu seinem Tod. Zwar werden sich so genannte überzählige Embryonen voraussichtlich nicht mehr zum geborenen Menschen entwickeln, weil sie keine Mutter haben. Diese verringerte Chance liegt aber nicht in ihrer eigenen Entwicklungsfähigkeit begründet, denn unter günstigen Rahmenbedingungen könnten sie geboren werden. Daher verlieren sie durch die Entscheidung der Mutter, sie nicht zu implantieren, nicht ihren Anspruch auf Achtung ihrer Menschenwürde. Wenn es um die Rettung überzähliger Embryonen geht, sollte man auch die Möglichkeit ihrer Adoption ins Auge fassen. Das

deutsche Embryonenschutzgesetz verbietet diese Möglichkeit nicht. Die zweite Art der Stammzellgewinnung erfolgt durch Klonierung nach der Dolly-Methode. Hier ist zu bedenken, dass auch die Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke ein Verstoß gegen die Menschenwürde ist. Menschliche Lebewesen werden hier nicht als Selbstzweck behandelt, sondern als Mittel zur Erfüllung der Interessen anderer eingesetzt. Ethisch bedenklich ist auch, dass für dieses so genannte therapeutische Klonen Eispenden von Frauen in großer Zahl benötigt werden und eine Ökonomisierung der Eispende nicht ausgeschlossen werden kann. Den Umstand, dass hier menschliche Embryonen durch Klonierung eigens für Forschungszwecke hergestellt werden, könnte man als noch mehr verwerflich betrachten wie die Verwendung sowieso schon vorhandener, «überzähliger» Embryonen. Bei der dritten Art der Gewinnung werden die Stammzellen aus den primordialen Keimzellen (EG-Zellen = Embryonic Germ Line Stem Cells) von Embryonen nach Schwangerschaftsabbrüchen oder aus Spontanaborten gewonnen. Die Gewinnung von EG-Zellen ist nach den Vorschriften des Embryonenschutzgesetzes nicht verboten und in den «Richtlinien zur Verwendung fetaler Zellen und fetaler Gewebe» der Bundesärztekammer geregelt. Die medizinische Verwendbarkeit dieser Zellen ist jedoch sehr begrenzt. Ethisch problematisch ist die Forschung an EG-Zellen von abgetriebenen Feten, weil die Abtreibung als solche ethisch nicht gebilligt werden kann. Zudem könnten Eltern sich von dem Gedanken leiten lassen, auf diese Weise mit der Abtreibung noch etwas Gutes zu bewirken. Stammzellen werden viertens aus Nabelschnurblut und fünftens aus adulten Zellen, also von Zellen Erwachsener gewonnen. Die beiden letztgenannten Gewinnungsarten stellen keine besonderen ethischen Probleme dar.

3. Stammzellimport

Auch in Deutschland wird mit embryonalen Stammzellen geforscht. Weil aber ihre Gewinnung auf dem Weg des Klonens und aus überzähligen Embryonen durch das deutsche Embryonenschutzgesetz (1990) verboten ist, werden sie importiert.¹⁸ Es handelt sich dabei um Stammzellen, die im Ausland, nach dortigem Recht legal, mittels Tötung von dazu hergestellten oder überzähligen Embryonen gewonnen wurden. Auch der Import von Stammzellen für Forschungsarbeiten kann ethisch nicht gebilligt werden, insofern er nicht losgelöst gesehen werden kann von der Art der Gewinnung, die in der Regel die Vernichtung embryonaler Menschen beinhaltet.

Auch könnte die Erlaubnis zum Import als moralische Billigung für die Herstellung von Stammzellen im Inland verstanden werden und darüber hinaus eine Abschwächung des vom Gesetzgeber normierten hohen Schutz-

niveaus für Embryonen in vitro zur Folge haben. Der Import, so ist zu vermuten, wird zu einem verstärkten Embryonenverbrauch im Ausland führen, vor allem dann, wenn sich die bereits bestehenden Stammzelllinien als nicht mehr brauchbar erweisen sollten. Schließlich wird der Import auch jenen Stimmen Auftrieb geben, die jetzt schon die Herstellung von Stammzellen in Deutschland fordern. Bei der Forschung mit embryonalen Stammzellen und deren Import entsteht ein Konflikt zwischen Forschungsfreiheit und Menschenwürde. Die Würde des Menschen ist jedoch unantastbar und nimmt in der Rangordnung der abzuwägenden Güter nach dem Grundgesetz und auch aus dem christlichen Menschenverständnis heraus die erste Stelle ein und setzt somit der Forschung Grenzen.

Der verfassungsrechtlich garantierte Schutz der Menschenwürde findet seinen Ausdruck auch im deutschen Embryonenschutzgesetz, welches ein Verzweckungsverbot für Embryonen und deren absolute Schutzwürdigkeit strafrechtlich normiert. Mit der Erlaubnis des Imports bewertet man die damit verbundene Forschung an embryonalen Stammzellen höher als die Menschenwürde. Lebensrecht und uneingeschränkter Lebensschutz des Menschen vom Zeitpunkt der Befruchtung an sind damit nicht mehr gewährleistet; auch steht die Entscheidung im Widerspruch zum Geist des Embryonenschutzgesetzes.

Dennoch hat der Deutsche Bundestag 2002 mit großer Mehrheit ein Stammzellgesetz verabschiedet, wonach der Import und die Verwendung von Stammzellen zwar grundsätzlich verboten, für hochrangige Forschungsziele aber unter strengen Auflagen zugelassen werden. Für den Import und die Verwendung dürfen demnach nur solche Stammzellen in Frage kommen, die vor dem 1. Januar 2002 gewonnen wurden. Das Gesetz wurde nicht nur von den Kirchen kritisiert, es ist auch unter Juristen umstritten. So hat die frühere Präsidentin des Bundesverfassungsgerichts, *Jutta Limbach*, darauf hingewiesen, dass der Ausweg, den der Deutsche Bundestag mit dem Stammzellgesetz beschritten hat, nicht frei von Widerspruch sei.¹⁹

4. Präimplantationsdiagnostik

Die Präimplantationsdiagnostik (PID bzw. engl. PGD = preimplantation genetic diagnosis) ist eine neue Untersuchungsmethode, die es ermöglicht, Embryonen, die außerhalb des Mutterleibes gezeugt wurden, Zellen zu entnehmen und diese auf bestimmte genetische Belastungen oder Chromosomenstörungen hin zu untersuchen. Als Indikation für eine PID gilt die Gefahr der Vererbung einer schweren genetisch bedingten Erkrankung. Embryonen, bei denen das gesuchte genetische Merkmal vorliegt, werden selektiert, und nur die als gesund empfundenen werden in den Uterus der Frau transferiert. Das erste Kind, an dem eine solche Diagnostik durchgeführt

wurde, kam 1990 in den USA zur Welt. In Deutschland wird sie nicht angewendet, es besteht nämlich Rechtsunsicherheit darüber, ob die PID durch das Embryonenschutzgesetz verboten ist.²⁰

Die PID verfolgt als primäres Ziel die Selektion. Hier wird menschliches Leben nicht um seiner selbst willen, sondern nur unter Vorbehalt des Bestehens der Qualitätskontrolle gewollt und erzeugt. Eine solche Selektion ist der Inbegriff einer menschenwürdevidrigen Behandlung und fällt unzweifelhaft in den Kernbereich der Menschenwürde. Daran ändert auch nichts die von den Befürwortern angeführte Tatsache, dass die PID ja insgesamt die Herbeiführung einer Schwangerschaft anziele. Demgegenüber muss festgehalten werden, dass sich die Schutzpflicht für das ungeborene Leben auf jedes einzelne Leben bezieht, also auch auf die während des Vorgangs eventuell zu verwerfenden Embryonen, und nicht auf das menschliche Leben allgemein (vgl. BVerfGE 88, 1).

In diesem Zusammenhang wird von den Befürwortern der PID auch auf den Wertungswiderspruch zu anderen rechtlichen Regelungen hingewiesen: Natürlich gezeugte Embryonen seien bis zur Nidation überhaupt nicht strafrechtlich geschützt, und der § 218 StGB billige sogar die Tötung wesentlich weiter entwickelter ungeborener Kinder. Hier ist zunächst zu konstatieren, dass unterschiedlichen Rechtsfolgen nicht unbedingt unterschiedliche rechtsethische Wertungen zugrunde liegen. So wird auch bei der jetzigen Abtreibungsgesetzgebung die grundsätzliche Schutzwürdigkeit des Embryos nicht negiert. Lediglich die Frage, wie der Schutz in angemessener Weise gewährleistet werden kann, wird unterschiedlich beantwortet. Der Gesetzgeber war der Auffassung, dass er bei der Durchsetzung des Lebensschutzes wegen der einzigartigen Verbindung von Mutter und ungeborenem Kind (Zweiheit in Einheit) und aus der Erkenntnis, dass das Leben des Kindes nicht gegen, sondern nur mit der Mutter geschützt werden kann, auf das Mittel des Strafrechtes verzichten sollte und stattdessen die Mutter über den Weg der Beratung für den Lebensschutz des Kindes gewinnen könne. Wenn man aber immer noch der Meinung ist, es handle sich um einen Wertungswiderspruch, dann muss man in der Tat überlegen, nach welcher Seite hin dieser aufgelöst werden soll. Soll sich der Gesetzgeber an der restriktiven Haltung des Embryonenschutzgesetzes orientieren, wofür vieles spricht, oder an der weniger restriktiven Haltung der § 218-Gesetzgebung? Der Missbrauch einer Bestimmung kann keinesfalls zur Normbegründung in einem ähnlichen Handlungsfeld herangezogen werden.

Die Befürworter der PID wollen eine solche nur bei streng gestellter Indikation durchführen. Es scheint allerdings naiv zu glauben, eine derart streng gestellte Indikation lasse sich einhalten. Von streng gestellter Indikation war anfangs auch bei der In-vitro-Fertilisation (IVF) und der Pränataldiagnostik (PND) die Rede. Und ein Blick in die Nachbarländer, vor allem

in die USA, zeigt, dass schon heute die PID nicht nur in mehr als 60 Prozent der Fälle bei erhöhtem mütterlichen Alter eingesetzt wird, sondern auch zum normalen Screeningprogramm von in-vitro-fertilisierten Embryonen gehört, also auf eine Fallgruppe angewendet wird, für die die PID gar nicht gedacht ist. Von den Befürwortern der PID wird auch darauf hingewiesen, dass es im Falle ihrer Nicht-Zulassung in Deutschland zu einem PID-Tourismus ins Ausland komme. Ein solcher ist aber auch im Falle der Zulassung nicht auszuschließen, denn wer im Rahmen einer strengen Indikationsstellung, wie von der Bundesärztekammer gefordert, nicht zum Zuge kommt, wird weiterhin ins Ausland fahren. Und selbst wenn Paare sich im Ausland einer präimplantationsdiagnostischen Untersuchung unterziehen, ändert das nichts an der Menschenwürde-Widrigkeit des Verfahrens der PID.

Aus ethischer Sicht sehe ich keine Möglichkeit der Billigung der PID. Das Recht auf Fortpflanzung und insbesondere das Recht, selbst zu entscheiden, ob und wann man Kinder haben möchte, gehört zwar zum Kernbereich des Persönlichkeitsrechts nach Art. 2 Abs. 1 GG. Das Recht zur freien Entscheidung über die Fortpflanzung beinhaltet aber nicht auch das Recht auf ein Kind mit bestimmten Eigenschaften. Paare haben das Recht zu entscheiden, ob sie ein Kind wollen, sie haben aber nicht das Recht, sich ein Kind unter mehreren auszusuchen. Als Alternative bleibt solchen Paaren die Adoption oder der Verzicht. Der Verzicht auf PID ist nicht unzumutbar. Wenn Menschen es als unzumutbar empfinden, ein behindertes Kind zu bekommen, steht es ihnen frei, auf Elternschaft zu verzichten. Ein Verzicht wird in vielen Fällen schmerzlich sein, aber nicht unbedingt existenzbedrohend. In der Bundesrepublik leben viele Paare mit diesem Schicksal, die meisten von ihnen ohne besondere Schwierigkeiten.

5. Sterbehilfe

Menschenwürde entfaltet ihre Relevanz auch am Lebensende.²¹ So wird immer wieder aktive Sterbehilfe gefordert mit dem Verweis auf die Menschenwürde des schwerstkranken und sterbenden Menschen, der von seinem unerträglichen Leiden erlöst oder von der Aussichtslosigkeit auf ein lebenswertes Weiterleben befreit werden soll. Die hier ausgesprochene Forderung versteht unter Würde jedoch einen Lebenswert, also einen für wertvoll erachteten Zustand, und setzt voraus, ein Mensch könne seine Würde prinzipiell verlieren. Dem ist nicht so. Auch wenn wir gewisse Zustände als menschenunwürdig bezeichnen, so sind es eben diese Zustände und nicht die Existenz des Menschen. Unwürdig bedeutet nicht würdelos. Bestimmte Zustände und Eigenschaften oder deren Verlust können den Menschen seiner Würde nicht berauben. Nicht der Zustand unerträglichen Leidens entkleidet den Menschen seiner Würde, sondern ein Denken und Handeln,

welche der Überzeugung Ausdruck verleihen, es wäre so, wenn zum Beispiel ein kranker Mensch als «hoffnungsloser Fall, bei dem nichts mehr zu machen ist», angesehen und auf eine andere Station oder aus der medizinischen und pflegerischen Betreuung in die Einsamkeit und Hilflosigkeit entlassen wird. Menschenwürdig sterben kann nicht bedeuten, getötet zu werden. Die Würde eines Menschen beachten bedeutet vielmehr, sein Sterben zu achten. «Menschenunwürdig stirbt nicht, wem die verlangte Tötung, sondern wem der Sterbebeistand in der Vielfalt seiner palliativ-medizinischen und mitmenschlichen Möglichkeiten verweigert wird. [...] Menschenwürdig stirbt, wer würdig sterben gelassen wird.»²²

6. Schlussbemerkungen

Die Geschichte der Menschenwürde, dies haben die einleitenden Überlegungen gezeigt, ist zugleich die Geschichte ihrer Begründung und Auslegung. Trotz einer prinzipiellen und völkerübergreifenden Zustimmung zur Menschenwürde begegnet man zuweilen auch dem Einwand, der Begriff sei unklar. Im modernen, weltanschaulich neutralen, säkularen Staat bilde er eine Leerformel, es handele sich um eine «metaphysische Ballastvorstellung» oder – so schon *Theodor Heuss* – um eine «nicht interpretierte These».²³ Eine heutige inflationäre Berufung auf die Menschenwürde entwerte diese nochmals. Im Hinblick auf diesen Einwand muss man zugeben, dass die Gefahr einer oberflächlichen Inanspruchnahme der Menschenwürde durchaus vorhanden ist. Entscheidender aber ist, dass ihr gemeinsam anerkannter Kernbestand, der sich mit der von Kant entlehnten Formel «Zweck an sich selbst» oder der vom Bundesverfassungsgericht gegebenen Interpretation «Dasein um seiner selbst willen» (BVerfGE 88, 203) umschreiben lässt, sehr wohl formal und inhaltlich ertragreich in unterschiedliche Blickrichtungen ausgelegt werden kann, wie dies in diesem Beitrag versucht wurde.

Es sind dann vor allem die skizzierten Schwierigkeiten der inhaltlichen Bestimmung von Menschenwürde, die es geraten erscheinen lassen, sie als Berufungsinstanz bei der Lösung ethischer und rechtlicher Kontroversen nicht zu überschätzen. Schon 1840 hatte *Schopenhauer* die sorgfältige Verwendung des Begriffs angemahnt und bemängelt, dass dieser Ausdruck zum «Schibboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten [geworden sei], die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenem imponierenden Ausdruck «Würde des Menschen» verstecken»²⁴.

Der Begriff der Menschenwürde ist ein dynamischer Begriff. Es kann und sollte immer mehr und besser erkannt werden, was dem Menschen in jeder Phase seiner Entwicklung auf Grund seiner ihm von «Natur aus zu-

kommenden» und unverlierbaren «Grundwürde» an weiterer Würde zusteht. Dies ist ein Prozess, der zwar Etappen kennt, aber grundsätzlich nicht abgeschlossen werden kann, ebenso wenig wie die Entwicklung des Menschen selbst als eines gesellschaftlich-kulturellen Wesens. Die Menschenwürde ist gemäß dem Naturrechtsdenken mit Hilfe der menschlichen Vernunft zumindest insoweit zu erkennen, als sie – wie es die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 sagt – für alle Menschen als «self-evident» erscheint. Die Einsicht in die Würde des Menschen ist vermutlich weltweit nirgends deutlicher herausgearbeitet worden als unter den Voraussetzungen des abendländisch-christlichen Kulturkreises.²⁵

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg 2005; Ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005.

² Vgl. Johannes Schwartländer, Art. Menschenwürde/Personwürde, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2, Gütersloh 1998, S. 683–688, hier S. 683: «Die Menschenwürde bestimmt in der Gegenwart national, regional und global den ethischen und vor allem den rechtsethischen Grundlagendiskurs.»

³ Vgl. Johannes Schwartländer (wie Anm. 2), S. 686.

⁴ Vgl. dazu etwa Rolf-Peter Horstmann, Art. Menschenwürde, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel – Stuttgart 1980, Sp. 1124–1127; Kurt Bayertz, Art. Menschenwürde, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 824–826; Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, S. 295–313.

⁵ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (Weischedel-Ausgabe), Bd. IV, Darmstadt 1956, S. 600. Vgl. dazu Kathrin Braun, *Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde*, in: Matthias Kettner (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt 2004, S. 81–99.

⁶ Vgl. Günther Pöltner, *Grundkurs Medizin – Ethik*, Wien 2002, S. 50.

⁷ Vgl. dazu auch Günter Dürig, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 81 (1956), S. 117–157, hier S. 127.

⁸ Vgl. das Urteil des Hessischen Staatsgerichtshofes, DVBL 89 (1974), S. 940 ff.

⁹ Vgl. Wolfram Höfling, Kommentierung des Art. 1 [Schutz der Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechtsbindung], in: Michael Sachs (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar*, München 2002, S. 78–115, hier S. 87.

¹⁰ Zur Menschenwürde aus ethischer und rechtlicher Sicht vgl. unter anderem: Hans Michael Baumgartner/Ludger Honnefelder/Wolfgang Wickler u. a., *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in: Günter Rager (Hg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg 1997, S. 161–242; Ernst Benda, *Verständigungsversuche über die Würde des Menschen*, in: NJW 54 (2001), S. 2147 f.; Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte*, in: JZ (2003), S. 809–815; Kathrin Braun, *Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*, Frankfurt – New York 2000; Christian Geyer (Hg.), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt 2001; Sigrid Graumann (Hg.), *Die Genkontroverse. Grundpositionen*, Freiburg 2001; Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Menschenwürde* (Marburger Jahrbuch Theologie, 17), Marburg 2005; Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991; Ottfried Höffe, *Wessen*

Menschenwürde?, in: Christian Geyer (Hg.) (wie Anm. 10), S. 65–72; Matthias Kettner (Hg.) (wie Anm. 5); Eduard Picker, *Menschenwürde und Menschenleben*, Stuttgart 2002; Herbert Schlögel, «Strapazierte Menschenwürde», in: *rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen* 46 (2003), S. 251 – 258; Otto Speck, *Soll der Mensch biotechnisch machbar werden?* München 2005.

¹¹ Vgl. die Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 27. Februar 2006 anlässlich der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben: «In jedem Menschen leuchtet ein Widerschein der Wirklichkeit Gottes selbst auf», in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 10 vom 10. März 2006, S. 8: «Dem Menschen wird nämlich eine sehr hohe Würde geschenkt, die ihre Wurzeln in dem engen Band hat, das ihn mit seinem Schöpfer verbindet: Im Menschen, in jedem Menschen, und zwar in jeder Phase und auch in jedem Zustand seines Lebens, leuchtet ein Widerschein der Wirklichkeit Gottes selbst auf.» Vgl. auch Manfred Spieker, *Menschenwürde und In-vitro-Fertilisation*. Zur Problematik der Zertifizierung der Zeugung, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 51 (2005), S. 343–356, hier S. 346; Stefan Heuser, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*, Münster 2004.

¹² Vgl. dazu K. Lehmann, *Gibt es ein christliches Menschenbild?*, in: Ders., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg 1993, S. 43–51; Ders., *Verbindliche sittliche Maßstäbe und christliches Ethos in der modernen Gesellschaft*, in: Ders., *Glauben bezeugen* (wie Anm. 12), S. 128–136; H. Krieb, *Menschenwürde im modernen Pluralismus*, Hannover 1999, S. 11–35.

¹³ Ausdrücklich ist von der Menschen- und Personwürde auch in den Art. 26, 28 und 29 von GS die Rede. Der Begriff «Personwürde» findet sich zudem in Art. 1 der «Erklärung über die christliche Erziehung». Und die Erklärung über die Religionsfreiheit beginnt betont mit der Wendung: «Die Würde der menschlichen Person»; vgl. auch Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006, Nrn. 132 f., 144–148.

¹⁴ Vgl. Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik*. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD, 217), Freiburg 2006; Matthias Kettner (wie Anm. 5); Nikolaus Knoepffler/Anja Haniel (Hg.), *Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle*, Leipzig 2000; Nikolaus Knoepffler, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin – Heidelberg 2004.

¹⁵ Einer der ersten, die über das Klonen von Menschen nachgedacht haben, war Hans Jonas in seinem Beitrag: *Lasst uns einen Menschen klonieren*, in: *Scheidewege* 12 (1982) H. 3/4, S. 462–489, wieder abgedruckt in: Ders., *Technik, Medizin, Ethik*, Frankfurt 1985, S. 162–203. Auf seine Ausführungen greife ich hier wiederholt zurück. Vgl. auch Franz-Josef Bormann, *Forschungs- und Fortpflanzungsklonen beim Menschen. Eine kritische Analyse aus ethischer Sicht*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 50 (2004), S. 131–151.

¹⁶ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968, S. 428 f.

¹⁷ Vgl. dazu Empfehlungen der DFG zur Forschung mit menschlichen Stammzellen, in: Sigrid Graumann (Hg.) (wie Anm. 10), S. 107–114; Ingrid Schneider, *Embryonale Stammzellforschung – eine ethische und gesellschaftspolitische Kritik*, in: Sigrid Graumann (Hg.) (wie Anm. 10), S. 128–147.

¹⁸ Vgl. Dietmar Mieth, *Vom Stammzellimport zur Aufweichung des Embryonenschutzgesetzes*, in: Sigrid Graumann (Hg.) (wie Anm. 10), S. 123–127.

¹⁹ Jutta Limbach, *Mensch ohne Makel*, in: *FAZ* vom 25.02.2002, S. 51.

²⁰ Vgl. Sigrid Graumann, *Zwischen Zeugung und Erzeugung von menschlichem Leben besteht ein ethisch relevanter Unterschied*, in: Dies. (Hg.) (wie Anm. 10), S. 88–94; Hille Haker, *Elternschaft und Präimplantationsdiagnostik – Desiderate der öffentlichen Diskussion*, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.) (wie Anm. 14), S. 255–274.

²¹ Vgl. Peter Fonk, *Recht auf Leben – Recht auf Sterben*, in: Ders. (Hg.), *Christlich handeln im ethischen Konflikt*, Regensburg 2000, S. 112–132; Markus Zimmermann-Acklin, *Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung*, Freiburg/Schw. ²2002; Günther Pöltner (wie Anm. 6), S. 251–286, dem ich hier folge.

²² Günther Pöltner (wie Anm. 6), S. 272.

²³ Zitiert bei Ernst Benda, *Erprobung der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik*, in: Rainer Flöhl (Hg.), *Genforschung – Fluch oder Segen?* München 1985, S. 205–231, hier S. 214. Vgl. auch Ernst-Wolfgang Böckenförde (wie Anm. 10), S. 811.

²⁴ Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Werke in fünf Bänden, hg. v. Ludger Lütgehaus, Bd. III, Zürich 1988, S. 522.

²⁵ Vgl. Lothar Roos, Der neue Streit um den Menschen (Kirche und Gesellschaft, 305), Köln 2003, 11 und 13. Dennoch bleibt für Wilfried Härle die offene Frage: «Was bedeutet es, wenn einzelne Menschen, ganze Gruppen, Völker oder Kulturen ehrlicher Weise von sich sagen, dass sie nicht in der Lage sind, diese Achtung gebietende Würde des Menschen bzw. des Menschseins wahrzunehmen bzw. zu entdecken und sie diese folglich auch nicht anerkennen und als gültige ethische Verpflichtung oder als rechtlichen Satz formulieren können?» Für Härle zeigt sich hier «erneut, dass wir in der Menschenwürde einer Wirklichkeit begegnen, über deren Erschließung für uns oder andere wir nicht verfügen, sondern die wir nur anerkennen können, wenn und sofern sie sich uns erschließt.» Vgl. Wilfried Härle, Menschenwürde – Konkret und grundsätzlich, in: Ders./Reiner Preul (Hg.), (wie Anm. 10), S. 164.

KARIN STRUCK †

ABTREIBUNG TÖTET EINE PERSON

Manche sprachen im damals noch geteilten Deutschland, im Westen, bereits Mitte der 70er Jahre, vor der ersten, dann wieder Anfang der 90er Jahre vor der weiteren noch umfassenderen Liberalisierung des § 218 von einem *Dammbruch*. Inzwischen, mehr als ein Vierteljahrhundert später, sprechen und schreiben einige wiederum von einem *Dammbruch* – so als befände sich die Gesellschaft nicht längst *jenseits des Dammbruchs*. Denn sie hat sich nicht nur offiziell darauf geeinigt, daß Abtreibung kein Unrecht mehr sei, sondern das Recht einer selbstbestimmten Frau, in «verantworteter Gewissensentscheidung» darüber zu befinden, ob sie das ungeborene Kind «austrägt oder behält».

Den 70er und den 90er Jahren war gemeinsam, daß sie in den jeweiligen erhitzten Diskussionen vor den Gesetzesänderungen allgemein das ungeborene Kind nicht als Person ansahen. Im Gegenteil übertrafen sich alle Gruppierungen darin, das Kind zu einem Nichts zu deklarieren bzw. es immer wieder mit rohesten Worten zu einer Un-Person, einem Tier, einem Etwas und Es und zu etwas Vegetativem abzuwerten.

Dies setzt sich bis heute fort. In der kürzlich über uns hereingebrochenen Debatte über die «Stammzellen» von «überschüssigen Embryonen» lebte das negative und abwertende Vokabular besonders intensiv, ja aggressiv wieder auf. Im Sommer 2001 etwa behauptete der Geschäftsführer eines Unter-

KARIN STRUCK, geb. 1947 bei Greifswald in Vorpommern, gestorben am 6. Feb. 2006, lebte als freie Schriftstellerin in München. Sie wuchs nach der Flucht von Eltern und Geschwistern aus der DDR 1954 in Nordrhein-Westfalen auf und studierte in Bochum, Bonn und Düsseldorf. Als junge Studentin veröffentlichte sie mit 25 Jahren im März 1973 ihren ersten, sehr erfolgreichen Roman «Klassenliebe» im Frankfurter Suhrkamp-Verlag. Weitere Erzählwerke folgten. Karin Struck ist Mutter von fünf Kindern, von denen sie eines, ihre Tochter Miriam Leah, durch Abtreibung verlor. Schmerz, Leid und Unrecht der Abtreibung thematisierte sie in ihren Büchern, etwa in «Ich sehe mein Kind im Traum. Plädoyer gegen die Abtreibung». Karin Struck erhielt in den 70er Jahren diverse Auszeichnungen. 1991 verlieh die Stiftung «Ja zum Leben» der Gräfin Johanna von Westphalen der Schriftstellerin den Lebensschutzpreis der Stiftung. Im Jahr 1996 konvertierte die Autorin zum katholischen Glauben. – Dieser Vortrag wurde am 24. Sept. 2001 an der Tagung «10 Jahre Human Life International Schweiz» gehalten.

nehmens, das «überschüssige Embryonen» quer durch die USA aufkauft und 30 Patente auf die «Forschung mit befruchteten Eizellen» hält, Embryos seien «keine Menschen», es handele sich um «gefrorenen Überschuß». Und während es in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts immer wieder hieß, das ungeborene Kind sei «ein Zellhaufen» oder «ein himbeerähnliches Gebilde», behauptet in der Diskussion über die Stammzellenforschung etwa die diabetesranke Schauspielerin *Mary Taylor Moore*, «diese Embryos (hätten) mit dem Menschen so viel gemeinsam wie ein Goldfisch». Sie steht mit ihrer Überzeugung und Sprechweise für viele.

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde von der feministischen Bewegung unter anderem der Slogan geprägt «mein Bauch gehört mir». Alice Schwarzer, die mächtigste deutschsprachige Feministin, ließ sich zwar einmal zu der Bemerkung hinreißen, «wenn es (= das ungeborene Kind) ein Mensch wäre, wäre es (= die Abtreibung) Mord», aber selbstverständlich war ihr «*Wenn*» für sie und die gesamte feministische Bewegung ganz hypothetisch, und das ist es bis heute geblieben. «Mein Bauch gehört mir» enthielt unausgesprochen die Überzeugung, daß das ungeborene Kind ein Teil des Bauches der werdenden Mutter sei, nicht mehr also als ein Organ, ein eigenes Körperteil. Die eigenständige Existenz eines genetisch kompletten Menschen, einer Person im vorgeburtlichen Wachsen, wurde durch diesen Slogan, der sich festsetzte wie ein Ohrwurm, kategorisch abgestritten und geleugnet. Später und heute braucht man einen Slogan dieser Art nicht mehr. Denn die sublimen Botschaften, die er transportierte, sind längst Allgemeingut.

In den 70er Jahren etwa mußte man, um ein liberales Abtreibungsrecht (längst nicht mehr: *-strafrecht*) zu erreichen, noch die (bei illegalen Abtreibungen) «auf den Hinterhöfen verblutenden Frauen» *vorschieben*, um die «freie Wahl» der Frau abzutreiben zu verteidigen und zu fordern. Man wollte damit das Mitleid der Menschen nutzen! Und diese sublimen und nicht selten demagogische Manipulation hat immer ihre Wirkung getan. Auch dies hat man heute nicht mehr nötig – außer in der Debatte um die Stammzellenforschung. Da taucht das Mitleid als Manipulationsmittel und politisches Instrument wieder auf: *Diesmal* als Mitleid mit den schwer und unheilbar Erkrankten, die angeblich nur aus durch Forschung an embryonalen Stammzellen gewonnenen Heilmitteln zu retten seien.

Es zieht sich durch die letzten ca. drei Jahrzehnte politische und gesellschaftliche Diskussion um das Thema «Abtreibung» wie ein – in doppelter Bedeutung – *roter Faden* die Vorgabe, der Mensch sei vor seiner Geburt «kein Mensch» oder «*noch* kein Mensch»; er sei «keine Person». Ich erinnere mich an Artikel von Gehirnforschern in renommierten Zeitungen wie der *Zeit* u.a. in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, die begründeten, warum der vorgeburtliche Mensch angeblich noch kein Mensch sei. Es gab auch

Leute, wie einen gewissen australischen Philosophen, die dieses Nicht-Menschsein, dieses Un-Personsein noch weiter hinausschoben, bis zur Geburt und darüber hinaus. Dies aber soll uns hier nicht so sehr beschäftigen. Mich beschäftigt vielmehr die Frage, wie die Sophismen und Rechtfertigungslehren diverser Wissenschaftler, Juristen, Politiker und Philosophen das Bewußtsein der von Abtreibung versuchten und heimgesuchten Frauen beeinflussen. Ich habe bewußt und provokativ formuliert: «Abtreibung tötet eine Person» und wünschte, ich könnte diese Behauptung in einer schwindelerregenden Sprache etwa eines Jürgen Habermas ummänteln (siehe etwa dessen Aufsatz zur Stammzellenforschung, in *Süddeutsche Zeitung* Nr. 213, 15./16.9.01) – aber vielleicht wünsche ich das auch nicht wirklich. Denn seit Jahrzehnten gibt es derartige Spiegelgefechte, und all die Zeit sterben die vorgeburtlichen Kinder unter dem Diktum, sie seien «nichts als Blut und Gewebe».

Habe ich also nur mein Frausein, mein Muttersein, meine schriftstellerische und künstlerische Intuition, die mir sagen, daß das vorgeburtliche Kind nicht bloß ein *Etwas* oder ein *Nichts*, nicht etwas *Tierhaftes*, bloß *Vegetatives*, nicht eine *Art Blinddarm*, nicht ein *Regenwurm* und kein *Goldfisch* ist? Es ist wahr, vielleicht habe ich bloß diese meine Sprache und diese meine Literatur und ihre Instrumentarien, aber wer sagt, daß sie weniger wert sind als die der Philosophen, Soziologen, Politiker und der Feministinnen? Nicht zufällig habe ich mein intensivstes Buch zum Thema *Ich sehe mein Kind im Traum* genannt. Der Titel ist der Hinweis auf den Wert der Vision und des Traums als Erkenntnismittel. Traum und Vision – nicht zuletzt auch die Sprachanalyse, wie ich sie in diesem meinem Buch vorlege – entbehren ja nicht der Logik und Beweiskraft, schon gar nicht in einem Zeitalter *nach* der Psychoanalyse (durch *Freud* bekam die *Traumdeutung* zugleich den Charakter der Kunst *und* der Wissenschaft).

Ich beginne mit der einfachsten Logik: *Wer* bestimmt, wann das vorgeburtliche Kind «noch ein *Zellhaufen*» und *ab wann* es «ein Mensch, eine Person» ist? Es gibt keine Instanz in der Welt, die das bestimmen könnte. Nur tiefste Irrationalität und interessegeleitetes Zweckdenken und -wünschen können behaupten, von einem Augenblick zum anderen – irgendwo zwischen dem Ende des dritten und Beginn des vierten vorgeburtlichen Monats – erst beginne das schätzenswerte personale Leben des Kindes. Diese Irrationalität nutzt die Verborgenheit des embryonalen Lebens, die Vorherrschaft des Optischen und der Bilder, für die das für den schnellen Blick Unspektakuläre des embryonalen und fötalen Menschenlebens verzichtbar ist – sie nutzt die Verborgenheit der frühen vorgeburtlichen Person für deren Abwertung («Zellhaufen»!) und für die Rechtfertigung von deren Vernichtung.

Dies ist ja der eigentliche Grund all der Anstrengungen, das Personsein des vorgeburtlichen Kindes zu negieren: Die zweckmäßige Vernichtung (oder neuerdings Nutzung) soll *als ein Humanes* gerechtfertigt werden.

Man geht noch viel weiter: Die Vernichtung soll als etwas Hohes, zu Lobendes, ja zu Verherrlichendes angesehen werden («flächendeckende Abtreibungskliniken» als Errungenschaften, etwa gleichbedeutend mit flächendeckenden Kindergarteneinrichtungen!).

Der Schritt wurde in Deutschland dann besonders vor dem neuen Karlsruher Urteil gemacht: Da war nicht mehr die Rede von den verblutenden Frauen in den Hinterhöfen, da war kaum noch die Rede von der Not der Frauen, um die Abtreibung zu rechtfertigen. Da kursierten plötzlich Wortungetüme wie «*eigenverantwortete Gewissensentscheidung*», und höchste Werte wie «Selbstbestimmung», «Verantwortung», «Gewissen» und «Mitleid» wurden im Kontext mit der Abtreibung *beschworen* und eng mit der Tat, der Handlung, dem Vergehen der Abtreibung des ungeborenen Kindes verwoben. So wurde Abtreibung äußerst positiv besetzt.

Heute findet man bis in den banalsten Serienfilm hinein den Satz «willst du es bekommen oder behalten?» gleichsam als Standardsatz an eine schwangere Frau. Die *Wahl* – Abtreibung als Wahl und Freiheit – zu einem Zeitpunkt – *nach Zeugung und Empfängnis* – wo es eigentlich keine *Wahl* mehr geben dürfte, ist institutionalisiert, von der öffentlichen Meinung und der Rechtsprechung abgesegnet.

Das Bewußtsein, daß etwa der Begriff «*Fristenlösung*» ein äußerst fragwürdiger Begriff ist – *eine die Tötung verhüllende bürokratische Beschreibung* – ist verloren gegangen bzw. von Anfang an manipulativ tabuisiert worden.

Auch in der Schweiz steht man vor dieser aufgezwungenen Entscheidung für oder gegen die «*Fristenlösung*» genannte Regelung einer weiteren Erleichterung der Abtreibung [Abstimmung vom 2. Juni 2002]. Denn um nichts anderes geht es. Vor allem und zuerst um eine weitere *geistige* Erleichterung und Rechtfertigung der Abtreibung.

Denn welch ein Paradox: Wir hungern und frieren nicht, die Gesellschaften, in denen wir leben, werden immer reicher. Natürlich gibt es Mütter und Väter im Existenzminimum, aber darum geht es eigentlich nicht – in den 70er Jahren *benutzte* man auch die Armen, die Obdachlosen, die Mütter von zehn und mehr Kindern – und das Mitleid mit ihnen –, um zu beweisen, daß Abtreibung als Recht sein müsse. Heute geht es schlicht und einfach um das «Recht auf Abtreibung», um die «*Letzentscheidung der Frau*».

Und um dieses Ziel weiter hindernislos zu erreichen, ist das Feld bestellt worden mit den Behauptungen und Ideologien, der vorgeburtliche Mensch werde erst *Mensch und Person* ab Zeitpunkt X, und sei es nicht von Anfang der Empfängnis und Zeugung an.

Dabei existiert immer noch dieser jetzt so altmodisch klingende Satz: *Ich erwarte ein Kind*. Auch wenn ich nicht genau weiß, wie oft ihn heute noch Frauen zu sagen wagen. Aber er existiert. Und die Sprache weiß, daß es ein Kind ist, denn sie sagt nicht *Ich erwarte einen Zellhaufen* oder *Ich erwarte einen Goldfisch* oder *Ich erwarte ein himbeerähnliches Gewebe*.

Und die meisten Frauen wissen, daß, wenn sie Abtreibung zulassen, denn sie lassen sie zu, treiben ja nicht eigenhändig ab, es sei denn durch Einnahme der Abtreibungs«pille» –, sie wissen, daß sie einen Menschen töten. Sie wissen es auch dann, wenn sie sagen «es hat mir nichts ausgemacht» und «ich würde wiedergenauso handeln».

So will ich fragen, wie definieren wir eine *Person*; denn dies gerade wird ja abgestritten, daß das Kind eine Person sei. Wir können die verschiedenen Wissenschaften und Fachgebiete befragen – ich habe einmal nur eine Stichprobe gemacht und habe ein Handbuch «Psychologische Grundbegriffe – Mensch und Gesellschaft in der Psychologie» (rowohlt's enzyklopädie 1987) konsultiert. Hier finde ich folgendes: «Die Begriffe ›Person‹, ›Persönlichkeit‹, ›Individuum‹ sind historisch betrachtet nicht deutlich voneinander zu trennen. ›Persönlichkeit‹ ist ein relativ junger Begriff, geprägt im Mittelalter von scholastischen Philosophen in wissenschaftlicher Abgrenzung vom umgangssprachlichen Begriff ›persona‹, das sich in seiner Vieldeutigkeit der Klarheit und Gründlichkeit scholastischen Denkens widersetzte. ›Persona‹ war der römische Ausdruck für die Maske des antiken Theaters. Bei Cicero sublimiert er sich dann zur Bedeutung der Charaktermaske, in der jemand anderen erscheint; der Rolle, die einer, etwa der Philosoph, im Leben spielt; des Trägers der Rolle; und der besonderen Würde, die man – als Spieler etwa – zur Schau trägt. Aus der letzten Bedeutung überträgt sich der Begriff dann auf den freigebornen Bürger als die Rechtsperson im Unterschied zum Sklaven.» Soweit hier ein Teilzitat aus dem entsprechenden Abschnitt des genannten Buches.

Wir kennen die «persona» als Maske, als Rolle und Charakter; die Person ist auch das durch die Maske «Durchtönende».

Und dann kommen wir von der Definition des Begriffs zu dem Gebrauch, wie er in der Diskussion um Abtreibung geschieht, zuletzt ganz kürzlich in dem von der *Süddeutschen Zeitung* veröffentlichten Aufsatz von Jürgen Habermas. Habermas verwendet für den vorgeburtlichen Menschen den Begriff des «Ungeborenen», aber auch und durchgehend den Begriff des «vorpersonalen Lebens», vermeidet also, wie seitens der Liberalisierungsbefürworter allgemein üblich, die Begriffe «Person» und «Kind». Immerhin aber stellt er *in einem Passus* seines Textes die Frage:

«Oder verhalten sie (gemeint sind die selektierenden Eltern) sich doch, wenn auch unüberprüfbar fiktiv, zum Ungeborenen wie zu einer zweiten Person – in der Annahme, daß diese *selbst* zu einer in bestimmter Weise

eingeschränkten Existenz Nein sagen würde?» In einem anderen Passus deutet Habermas an, was er unter «Personen» versteht: nämlich Menschen, die «ungeteilte Autoren ihres Lebens» sind! Nicht Gott ist der «Autor», sondern die Menschen selbst sind nach Habermas die «Autoren» (= Urheber!) ihres Lebens. Und das ungeborene Kind ist dann (nach Habermas – und anderen) wohl (noch) nicht: *Autor* seines Lebens.

Und ich frage mich, und Sie fragen mich, was man daran ändern kann, daß Abtreibungen nicht aufhören, wenn hochintelligente Menschen von *vor-personalem Leben* (was, bitte schön, soll denn das sein?) reden und schreiben, wenn es doch *um Kinder* geht, und was man erwarten kann von Frauen und Männern, die nicht diesen Horizont haben, ein Kind ein Kind zu nennen; und was man tun müßte *für die Frauen* (die diesem Bewußtseinstrommelfeuer ausgesetzt sind), und wie man ihnen helfen kann. Denn nicht nur der Begriff der «Person», auch viele andere Begriffe der menschlichen Zivilisation, so der des *Helfens*, gehört zu den umgedeuteten Worten in dieser Diskussion, die wir seit Jahrzehnten führen und führen müssen. *Helfen* etwa, das Nächstenliebe und Menschenliebe sein sollte, wird hier plötzlich zum zweischneidigen Schwert, es geschieht eine Begriffsklauberei und ein Aufspalten und Umdeuten von Bedeutungen. Helfen heißt dann nicht helfen zum Leben, nicht Hilfe für die beiden Personen, Mutter und Kind, sondern Helfen soll plötzlich heißen: Die Frau von dem Kind befreien, *nachdem* dieses Kind zu einer *Unperson* erklärt wurde. Das nennt man heute *Helfen*.

Und hier setzt meine Antwort auf die mir gestellten Fragen an: In diesen Gesellschaften, in denen wir leben, die das Kind im Mutterleib zu «vor-personalem Leben» erklären, reicht es nicht, für Mütter in seelischer und sozialer Not *Babysachen* bereit zu halten, Geld zu geben und soziale Hilfe, Adoption usw. anzubieten – die sogenannten *flankierenden Maßnahmen* eben. Gewiß, sie sind gut, ohne Zweifel, und sehr, sehr notwendig, aber sie haben *gleichzeitig* auch den Charakter angenommen, in ein Faß ohne Boden zu fallen, die Frau zum goldenen Kalb zu machen, um das es herumzutanzten gilt mit Geschenken und Gaben, die den Geruch von Bestechungen annehmen können – *so als müsse man die Frau bestechen, daß sie ihr Kind bekommt*. Ich weiß, daß dies jetzt ketzerisch klingen muß. Ich bestreite nicht, daß Materielles wichtig ist, ich weiß, wovon ich spreche. Doch ist das Materielle m. E. nicht *der Kern* der Hilfe, kann *nicht isoliert* die Wende und Wendung bringen. Ich bewundere über die Maßen Geduld und Aufopferungsbereitschaft vieler Lebensrechtsgruppen und Gruppen für Mutter und Kind. Sie sind unersetzlich, und ihr Licht wird von der Öffentlichkeit unter den Scheffel gestellt, ja, sie werden von der ach so liberalen Öffentlichkeit oft wie Pestbefallene behandelt. Aber wie oft haben wir es schon erlebt, daß alle Angebote an eine schwangere Frau nichts nützen, daß sie trotzdem abtreibt, aus welchen Gründen auch immer. Und ich frage

mich, woher die verzweifelte oder auch nur hilflose schwangere Frau wissen soll, daß ihr Kind ein Mensch, *eine Person* ist, in welchem Stadium seiner Entwicklung im Mutterleib auch immer, wenn ihr diese Tatsache doch nicht dargelegt und nahegebracht wird, vielleicht wie man eine Frau das Stillen lehrt. Von wem soll die Frau wissen, daß ihr Kind *nicht nur Blut und Gewebe* ist, wenn doch die klügsten Wissenschaftler und Philosophen das Gegenteil verkünden? (So etwa neuerdings der einflußreiche Präsident der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und Mitglied des *Nationalen Ethikrates* Ernst-Ludwig Winnacker, der in einem Artikel der *Süddeutschen Zeitung* vom 23.11.01 allen Ernstes schreibt, daß «der Embryo gewissermaßen ein Körperteil «auf Zeit» (sei), mit dem der mütterliche Organismus auf Gedeih und Verderb eine Zeit lang verbunden» ist». Hier haben wir eine Variation der oben zitierten abwertenden Etikettierungen für den menschlichen Embryo. Eine Variation – und doch eine Wiederholung, und man fragt sich, was den gebildeten Forscher von der Gossensprache des altbekannten «mein Bauch gehört mir» hier noch unterscheidet!)

Es gilt, den Frauen eindringlich die Wahrheit über das *Personsein* ihres Kindes, ganz gleich in welchem Stadium der Entwicklung als Mensch sich ihr Kind befindet, zu sagen und zu verkünden. *Jeder Frau ist darauf angewiesen*. Nur wenn diese Wahrheit zu den Frauen vordringt – und ihre Vermittlung wird von bewußt oder halbbewußt interessierter Seite mit allen Mitteln verhindert und behindert – werden die Frauen aufwachen und im Einzelfall freiwillig Opfer auf sich nehmen, sei es für ein behindertes Kind, ein Kind «zum «falschen» Zeitpunkt» oder für ein *weiteres* Kind, für das sie zunächst nicht die Kraft zu haben glauben.

Ich betrachte es als mindestens sublimen Unmoral – wenn nicht als Verbrechen – den Frauen *seit Jahrzehnten* einzuhämmern, daß ihre *ungeborenen Kinder* ein Nichts sind, noch *nichts und niemand* sind usw. Steter Tropfen höhlt den Stein.

Es gibt doch eine berechtigte Hoffnung: *Die Frauen* müßten und werden die ersten sein, die *wieder neu* verstehen werden, daß gerade *die winzigsten und hilflosesten aller Personen* geschützt werden müssen, immer wieder auch um den Preis großer Unbequemlichkeit und besonderer Herausforderungen.

Sie werden die ersten sein, die wieder neu begreifen, daß sie nicht die sind, die man heute gern in ihnen sieht: Die beim geringsten Windhauch umkippen und sich nichts zutrauen, und nur dieses *Surrogat der Freiheit* und das *Zerrbild der Freiheit*, die «Freiheit» nämlich, die Freiheit auf Kosten und *um den Preis des Lebens eines «Du»* ist, zugebilligt bekommen: die «Freiheit» zur Abtreibung.

Sie werden die ersten sein, die das neu begreifen, wenn sie wahrhaftige Helfer haben, solche, die helfen, den *Zugang zur Wahrheit* freizuschaukeln.

Zu der Wahrheit, daß auch der vorgeburtliche Mensch eine Person ist, die Gott entworfen hat – sogar lange bevor sie gezeugt und empfangen wird.

Ich persönlich glaube übrigens schon lange nicht mehr, daß wir den Frauen helfen können, diese Wahrheit freizuschaukeln, ohne den Glauben und ohne Gott.

Das laue Christsein oder die ständige Betonung vorsichtiger Christen, daß man ja nicht *glauben* müsse, daß es schon aus zivilisatorischen Gründen das Recht des Kindes zu leben gebe usw., hilft hier nicht weiter. Das Humanitäre allein reicht eben nicht, sonst wären wir nicht da, *wo wir heute gelandet sind*: Wir diskutieren *wie Kannibalen*, ob wir unsere eigenen Kinder verwerten sollen, um unsere Parkinsonkranken zu heilen bzw. um ungewisser Heilsversprechungen willen.

Dabei muß keiner von uns, auch ich nicht, *den Beweis* antreten, daß das Kind im Mutterleib eine menschliche Person ist. *Die das bestreiten, müssen den Beweis antreten*. Aber sie können es nicht! Je weniger sie es können, umso gröber, verbal gewalttätiger oder sophistisch hochgestochener argumentieren sie und rechtfertigen ihr Tun.

Dieses Treiben bildet so eine Art beeinflussende Kulisse *für jede Frau*, die heute schwanger wird, ob sie das will oder nicht, ob sie das bewußt wahrnimmt oder nicht. Ich weiß dies aus eigener tiefer und über Jahrzehnte durchdachter Erfahrung: Niemals habe ich Abtreibung gerechtfertigt, auch war ich niemals eine radikale Feministin (aber ich habe immer für die Rechte, aber auch für die Verantwortung von Frauen gefochten! – auf diesen Unterschied lege ich Wert), ich war es entgegen anderslautender Gerüchte auch vor meiner Abtreibung nicht; aber ich war, als ich eines meiner fünf Kinder abtrieb, mit 28 Jahren bereits jahrelang dem Dauerbombardement der Pro-Abtreibungsbewußtseinsindustrie ausgesetzt gewesen. Dieses Ausgesetztseins über Medien und Umwelt – auch das bezeuge ich aus eigener Erfahrung – wirkt wie subkutan sublim verabreichte «Dauerschleichwerbung».

Je weniger diese mächtigen Leute, die Herren Professoren und Politiker und die Damen Feministinnen, die das Personsein des Kindes im Mutterleib abstreiten, es abstreiten können, umso peinlichere und abstrusere Rechtfertigungsversuche stellen sie an. Etwa behaupten sie ungefragt und ohne jeden Beweis und so als ob das ausreichen würde, ihre aktive Befürwortung und Förderung von *Abtreibung als Frauenrecht* (als Errungenschaft der Aufklärung und was der Verherrlichungen mehr sind) zu rechtfertigen, das Kind im Mutterleib sei *schmerzunempfindlich*. Diese so seltsam versteckt schuldbewußte Behauptung läßt sich gewiß schon gar nicht für die so genannten *Spätabtreibungen* aufrechterhalten, aber gegen sie soll in Deutschland schon deshalb nichts getan werden, weil man fürchtet, der gesamte *Fristenlösungserfolg* würde damit aufs Spiel gesetzt. Dabei wird bei den Spät-

abtreibungen selbst manchen hartgesottenen Abtreibungsbefürworterinnen schummrig und flau. Ist nicht bei den Kindern, die Spätabtreibungen überleben, doppelt sichtbar, daß die vorgeburtlichen Menschen Personen sind, gewiß mit einem anderen Bewußtsein, aber doch nicht mit weniger Überlebenswillen als heranwachsende oder erwachsene Geborene. Und wiederum: Wer bestimmt, wessen Bewußtsein das fortgeschrittenere, gar das «wertvollere» ist? Wer wagt zu wissen, was ein Mensch in seinem frühen Stadium im Mutterleib fühlt und schon weiß; wer wagt zu wissen, was ein Mensch etwa im Koma fühlt und (noch – oder schon?) weiß?

Abschließend noch einmal dies: Frauen, auch oder gerade abtreibende Frauen wissen im tiefsten Inneren, *daß ihr Kind immer und von Anfang an Mensch und Person ist*. Sie wissen es selbst in ihren Verdrängungen und Negierungen, etwa wenn sie eine Adoption als Alternative ablehnen. Da wissen sie es ganz besonders, weil sie innerlich wissen, daß sie Adoption als *Trennung von einem Menschen, einer Person* erleben werden, und sie fürchten den Schmerz. Sie wissen, wenn sie abtreiben, daß ihr Kind ein Mensch mit all seiner Würde ist, auch da, wo ihr ungeborenes Kind Projektionsfeld des abgelehnten oder sie ablehnenden oder im Stich lassenden Kindsvaters ist, von dem sie sich durch den Akt der Abtreibung befreien zu können hoffen. Bei dieser fehlgeleiteten Hoffnung ist das Diktum, das Kind sei eine Unperson und noch kein Mensch, nur eine sehr, sehr kurze Surrogat-«Hilfe». Die Frauen möchten es für einen kurzen Augenblick glauben, daß sie ein Niemand auslöschen («wegmachen», sagten die «Engelmacherinnen»: da haben wir gleich zwei grausame Euphemismen). Da haben Frauen Angst, daß das Kind aussehen wird wie der inzwischen ungeliebte oder sie quälende Kindsvater, daß es sein wird wie der Vater, und die Frauen glauben, das nicht ertragen zu können.

Immer ist in den genannten Beispielen das ungeborene Kind, wenn auch nur negativ, der Andere, *das Du*, die andere Person – und keinesfalls Teil des Bauches der Mutter, gleichsam eines ihrer Organe (siehe oben). Die Frau erlebt von Anfang an das ganz andere, die andere Person. Schwangerschaftsabbruch ist seelisch eines der Zeichen dieses anderen bzw. die psychosomatische Reaktion der werdenden Mutter *auf dieses neue Du*. Nicht zufällig übrigens heißt es *werdende Mutter*, denn die Frau wird Mutter auf das Du zu, das sie lernen muß wahrzunehmen. Umso grausamer ist der Einfluß der heutigen Pro-Abtreibungsbewußtseinsmaschinerie, denn der Einfluß auf die Frau im frühen Stadium ihrer Schwangerschaft kann verheerend sein, weil das Verhältnis zum Du des Kindes (vor *und* nach der Geburt) *dialogisch entsteht*. Ich kenne aus eigener Erfahrung, daß die zur Abtreibung Drängenden diese Zusammenhänge sehr genau ahnen oder wissen, wenn sie die Frau so früh wie möglich auf den Abtreibungstisch bringen wollen. Die Erfindung der Abtreibungspille etwa ist m.E. haupt-

sächlich von dem Bedürfnis gespeist, die Person des ungeborenen Kindes noch «unsichtbarer» für das zur Abtreibung bereite Bewußtsein zu machen: So früh wie möglich soll abgetrieben werden können, nicht etwa aus angeblicher Rücksicht auf die Schwangere, sondern um das eigene Gewissen zu betäuben und sich zu bestätigen, was man verkündet und zu wissen glaubt. *Daß das Kind angeblich (noch) keine menschliche Person ist.*

Die Frauen wissen auch *nach* der Abtreibung, daß ihr Kind ein Mensch und eine Person ist, sonst würden sie nicht *von dem Kind* träumen, sie träumen nicht von Lurchen und Fröschen oder Organen wie Niere und Lunge. *Sie träumen immer von Kindern.* Der Traum bekundet ihr inneres Wissen vom Menschsein und Personsein ihres Kindes.

Die Frauen heute tun mir so unendlich leid, daß sie bei allem, was sie *an wohlverdienten Rechten* errungen haben, in dieser Frage des Verhältnisses zu den ungeborenen Kindern so verstrickt sind und verstrickt wurden *in eine tiefste Entfremdung*, von der ich wünschte, daß wir mehr gegen sie tun könnten. Es ist ein Dickicht, und vielleicht ist es einer der wichtigsten Schritte, dieses Dickicht zu bezwingen, diese geistige Anstrengung zu unternehmen: sich selbst und den Frauen empfindsam und einfühlsam nahezubringen, daß ihr Kind immer eine Person, ein Mensch ist, und daß die Geburt nur eine Brücke, ein Übergang ist, und daß es *davor* keine Zäsuren, außer interessegeleitete und zweckmäßige, gibt, die dazu berechtigen könnten, das Kind zu vernichten.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

WERT DES LEBENS – RECHT AUF TOD

In dem Roman *Manalive/Menschenkind* von G.K. CHESTERTON wird ein junger Mann des Mordanschlags auf seinen Cambridger Professor angeklagt. Die Sache erscheint recht bedrohlich – bis der beinah Getötete selbst vor dem Tribunal seine Aussage macht. Wie sich herausstellt, haben die beiden ein philosophisches Nachtgespräch geführt. «... Ein tollwütiger Hund würde wahrscheinlich um sein Leben kämpfen, während wir ihn töten; aber wenn wir gütig wären, würden wir ihn trotzdem töten. Ebenso würde ein allwissender Gott uns von unserem Erdenleid befreien. Er würde uns totschiessen.» «Warum schlägt er uns denn nicht tot?» fragte der Student. ... «Er ist selbst tot», meinte der Philosoph; «darum eben ist er so beneidenswert.» «Für jeden denkenden Menschen», fuhr er fort, «sind die trivialen und bald fade werdenden Freuden des Lebens nur Köder, um uns in eine Folterkammer zu locken. Wir sehen alle ein, daß für jeden denkenden Menschen das einfache Auslöschen das... Was machen Sie da? Sind Sie verrückt? Legen Sie das Ding fort!»¹

Der Professor blickt in die Mündung einer Pistole. Er flüchtet über den Balkon auf einen alten Wasserspeier. Aber weiter kommt er nicht. Und eben jetzt, an seinem letzten Lebens-Morgen, geht, die Welt in Zauberfarben tauchend, die Sonne auf. Welch eine Fülle von Formen und Farbnuancen ringsum! «Lassen Sie mich hier herunter! Ich kann es nicht aushalten.» ... «Verstehe ich recht, daß Sie ins Leben zurückzukehren wünschen?» «Ich würde alles in der Welt dafür hergeben, um zurückzugelangen», erwiderte der unglückliche Lehrer. «Alles dafür hergeben!» rief Smith, «dann geben Sie uns für Ihre unerhörte Frechheit ein Lied!» Und der Student verlangt von seinem Lehrer zuerst die Rezitation eines Kirchenliedes: «Gepriesen sei die Gnade fort und fort, die mich durchs Leben leitet...», dann einen detaillierten Dank an Gott für alles, was er von dort draußen sieht, auch für die Enten auf dem Teich (die Enteriche nicht vergessen), für die sichtbar

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

werdenden Häuser, die aufglänzenden Pfützen, für Schuppen und Stapel in den Höfen, getupfte Gardinen hinter den Fenstern...

Dann darf er zurück. Und in den Sesseln nun wieder ergibt sich, daß nicht so sehr Professor Eames in Lebensgefahr war, sondern Smith, der ihm vertraut hat und mit diesem letzten verzweifelten Mittel prüfen mußte, ob es seinem Lehrer wirklich ernst sei.

Dabei unterscheiden sie klar zwischen der Freude am Leben und bloßem Lebensinstinkt. «Als Sie auf dem verdamnten Wasserspeier saßen, wußten Sie, daß die Welt im Grunde genommen doch wunderbar und schön ist; ich weiß es, weil ich es im selben Augenblick auch erkannte. Ich sah die grauen Wölkchen rosa werden und die kleine [von der Sonne] vergoldete [Turm-]Uhr in einer Ritze zwischen den Häusern. Es waren jene Dinge, die Sie so ungern verlassen hätten, nicht das Leben, wenigstens nicht das, was man unter Leben versteht. Professor, wir sind zusammen am Rande des Todes gewesen; wollen Sie nicht zugeben, daß ich recht habe?» «Ja, sagte der Lehrer sehr langsam, «ich glaube, Sie haben recht.» (163)

I. LEBENSFREUDE UND DANK

In der Tat: «Nichts Schönres unter der Sonne als unter der Sonne zu sein...»² Noch Leiden, Schmerz und Ängste bezeugen auf ihre Weise dasselbe. Die Menschen leben gern und wollen nicht sterben. Darum ja sind Mord und Totschlag Verbrechen. Darum erfüllt Betroffene ein Suizid mit Schrecken und weckt anderseits das Lebensopfer bleibende Verehrung.

So das fraglos normale Empfinden. Indes drängt sich bereits auf dieser Stufe auch die Überlegung auf, daß für das Leben doch ein hoher Preis gezahlt werden müsse. Von den Nöten der Kindheit über die schwierige Pubertät, die Lasten und Sorgen des Erwachsenen bis zu den Nöten des Alters. Und dies schon bei einem unauffälligen Lauf der Dinge; wie erst in Zeiten von Not und Krieg oder düsterer Zukunftsaussichten? Sterben möchten die Menschen zwar nicht, doch im Ernst alles nochmals durchleben? – Als auf eine kleine Summe der Stimmen hierzu verweise ich auf das 19. Buch von AUGUSTINS *De civitate Dei*: «Wer vermöchte es wohl, und ergösse sich seine Beredsamkeit wie ein Strom, das Elend des Lebens zu schildern?...» (Kap. 4). Liege der Mensch doch ständig im Kampf mit sich selbst und darum auch mit seinesgleichen. – Dennoch bleibt der «Normalmensch» bei der biblischen Devise (Koh 9,4): «Besser ein lebender Hund als ein toter Löwe.»

Nicht aber so Philosophen und Theologen. In West wie Ost ist offenbar die Weltweisheit übereinstimmend zu der Überzeugung gekommen, Leben sei Leiden. Nicht bloß Einzelkümernisse, die Lebensstufen als solche, von der Geburt bis zum Tod, sind leidhaft; kurz, das Dasein als solches mit den

fünf «Stücken des Anhangens» oder «Aneignungsgruppen», die den Menschen prägen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Geistesregungen, Bewußtsein. So die heilige oder «edle Wahrheit» BUDDHAS vom Leiden.³ Gleichen Sinnes die Griechen: «Das Beste ist, nicht geboren zu sein; und bist du geboren, das Zweitbeste, rasch wieder dorthin zu gehen, woher du kamst.»⁴

Aber muß man dem folgen? Vielleicht gibt es doch eine Philosophie, die versucht, das gewöhnliche Denken und Fühlen zu rechtfertigen. – Unserer Eingangsgeschichte möchte ich dafür zwei Punkte entnehmen.

Einmal den Hinweis auf das Individuell-Konkrete: Die Frage stellt sich den beiden an jenem Morgen im Blick auf Cambridge und die aus der Nacht hervortretenden Einzelheiten statt angesichts des «Lebens als solchen». Konkrete Freuden und Leiden bilden das Leben, nicht globales Glück und Unglück.

Konkretheit also das erste. Das andere ist der Dank, den Smith seinem Professor abverlangt. Dazu sage ich erst einmal ganz abstrakt: Dank stellt die einzige Weise von Reflexion dar, die das Entzücken des ersten Hinblicks nicht als Irrtum «entlarvt». Wie das?

In der Tat sind die Dinge ringsum weder besser, als sie halt sind, noch etwa dauernder und verlässlicher, als es nun einmal der Fall ist. Sie sind – mit einem Worte – begrenzt. Macht man nun diese Begrenztheit als solche zum Thema, dann verliert sich die begrenzte Wirklichkeit und Gutheit des Seienden in der grenzenlosen Weite dessen, was es alles nicht ist, nicht hat, nicht zu geben vermag. Dies übermächtige Nichtsein verdeckt das tatsächliche Sein der Dinge und ihre faktische Gutheit auch dort, wo man das Sein als solches nicht so negativ sieht wie BUDDHA, sondern es – hinduistisch z.B. – als *Saccidānanda* = Wirklichkeit-Wissen-Seligkeit denkt. Sei also das Sein als solches gut; *endliches* Sein ist es im Kreislauf der Geburten nicht.

Was aber zeigte die ursprüngliche Erfahrung, die Eames von seinem Wasserspeier herab und Smith am Fenster der Dozentenwohnung machte? Sie zeigte an den Dingen, die die Sonne aus der Nacht hervorhob, Augenblicklichkeit und Wert zumal, ihr wünschenswertes (Da-)Sein und zugleich ihre Bedrohtheit und Hinfälligkeit, ihren Zauber und ihr Nicht-aus-sich-Sein. – Um diesen Doppelaspekt unverkürzt zu erfassen, bietet die Tradition das Fachwort *Kontingenz* an.

Im Lauf der Zeit hat auch dieses eine eher negative Färbung angenommen. Mit «Kontingenzerfahrungen» meint man das schmerzliche Stoßen auf Grenzen. *Contingit* jedoch heißt wörtlich, etwas treffe zu und ein, füge sich, glücke. Was also nicht selbstverständlich ist, nicht sein müßte, hat sich glücklicherweise ergeben. Hier liegt ähnliches vor wie bei der Zeit. Auch für sie hat sich uns ja der Aspekt des Vergehens in den Vordergrund geschoben – als müßte sie dazu nicht erst (und unerzwingbar) auf uns zugekommen sein!

Kontingentes ist demnach nicht aus sich selbst heraus möglich oder gar wirklich. Besteht es nun aber, dann muß es dank einem anderen existieren; es verdankt sein Dasein einer Wirklichkeit, in der es gründet. So bei Einzel-dingen oder -Sachverhalten. Und wenn nicht nur solches, sondern Welt und Leben insgesamt nicht selbstverständlich wären?

Für eine Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen von Gottesbeweis oder Gottes-Aufweis ist jetzt nicht der Ort. Doch liegt mir daran, daß die Rede von Schöpfung und Schöpfer nicht bloß, unvermittelt und wie «von außen», als biblische Aussage ins Gespräch kommt. Sie wäre vielmehr durchaus auch im Zug einer eigenen Lebens- und Seinsreflexion zu prüfen.⁵ Jedenfalls in einer solchen, die sich bemüht, unsere reiche Erfahrung nicht wissenschaftsdogmatisch zu verkürzen.

Wer aber vor den Dingen und vor dem eigenen Leben ihr «Dank-einem-anderen-Sein» nicht bloß denkt, sondern «realisiert», d.h.: es sich lebendig bewußt macht und obendrein mit wachem Bewußtsein vollzieht, wer also derart sein Sich-Verdanken «lebt», der wird dem Daseins-Grund ausdrücklich danken. Und damit haben wir den zweiten Hinweis CHESTERTONS auch reflektierend eingeholt. Ging es im ersten, gegen abstrakte Prinzipienfragen, um die konkrete Lebensrealität, so beim zweiten um dementsprechenden konkreten Dank.

Zum Dank schließlich sei die tiefsinnige Definition FRANZ v. BAADERS weitergegeben. Der Münchener Philosoph, ein Zeitgenosse und kritischer Briefpartner HEGELS, erklärt, Danken bedeute, die Gegenwart des Gebers in der Gabe anerkennen.⁶

II. BEJAHTE ENDLICHKEIT

Wer dankt, bejaht das Endliche in seiner Endlichkeit. Eben dies ist die Grundstellungnahme des biblischen Redens von Schöpfung. Der Schöpfungsglaube der drei Abrahamitischen Religionen besagt, das Dasein des Endlichen sei begründet in Freiheit, das heißt, es sei gewollt, und das heißt: gut. Meint *gut* doch nichts anderes als: sein sollend = gewollt bzw. zu wollen.

Der biblische Schöpfungsbericht drückt das jeweils doppelt aus: einmal durch das Werde-Geheiß des Schöpfers, dann nochmals durch die Bestätigung beim Abendrückblick: «Und Er sah, daß es gut war.» Diese Gutheißung wird zudem am Ende des Sechstageswerks wiederholt. Und nach einer breiten rabbinischen Tradition soll es da schon, also gleich nach Beginn des Paradieseslebens, zum Sündenfall des Menschenpaares gekommen sein. Gleichwohl: die Welt ist gut.

Engagierte Christen vertreten heute oft eine «Option für die Kleinen und Schwachen». In ihrem prophetischen Einsatz dafür berufen sie sich auf das Vorbild Jesu. Zu Recht selbstverständlich. Dessen Verhalten aber

ist nichts anderes als die Konsequenz des Schöpfungsgeschehens; auch hier wollte er, wie sonst, nur die ursprüngliche Ordnung seines Vaters wiederherstellen.⁷ Erschaffen nämlich sagt *und* tut eben dies: Endliches, Begrenztes darf, ja soll es geben. Nicht nur Unendliches, auch Beschränktes ist gut.

Um uns mit den Grenzen und Mängeln der Welt zu versöhnen, hat GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ zeigen wollen, diese Schöpfung sei so gut wie nur möglich. Sonst hätte Gott sie besser geschaffen. Denn wenn schon wir – mitunter wenigstens – unser Bestes zu geben versuchen, sollten wir dies erst recht vom Schöpfer erwarten. Das klingt einleuchtend, unwiderleglich. Doch erlaube ich mir, dem großen Denker zu widersprechen.

Dazu müssen wir jetzt keine subtilen Erwägungen über Begriff und Realität von Gottes Freiheit sowie einer göttlichen Allmacht anstellen. Meines Erachtens genügt der Hinweis: Eine «an sich», also schlechterdings und einfachhin *bestmögliche Welt* kann es so wenig geben – sie ist nicht einmal zu denken – wie die absolut größte Zahl.⁸ Zu einer jeden Zahl n gibt es die Zahl $n+1$. Zu jeder noch so herrlichen Welt läßt sich eine Welt mit noch tieferen Denkern, noch frömmeren Heiligen, noch glühenderen Engeln denken. Und eben nicht bloß denken. Hätte sich also der Schöpfer strikt auf das Schaffen des Besten oder auch nur des jeweils Besseren zu verpflichten, dann gäbe es nicht bloß unsere Welt nicht; es gäbe überhaupt keine Welt. Denn eine jede ließe sich steigern.

Machen wir uns also klar, in welcher Strenge tatsächlich die alte Redensart gilt, es sei «das Bessere der *Feind* des Guten». – Wie gut, daß der Schöpfer sich nicht danach richtet: es gäbe dann keine und keinen von uns; denn bessere Menschen als uns gibt es allemal. Des weiteren gut, daß auch wir uns nicht stets danach richten: Wer liebt, blickt dankbar auf das Gute, das ihn im begegnenden Du trifft, statt daß er Ausschau nach irgendetwas Besserem hielte. Liebe vergleicht nicht souverän; ihr Grundwort heißt «*einzig*»; gesammelt und unabgelenkt läßt sie sich ergreifen.

Warum aber nun oder inwiefern ist die bestehende Schöpfungs-Welt gut? Sie kann nicht gut = nützlich sein; also förderlich für jemand oder brauchbar zu etwas.

Denn unter diesem Betracht wäre *entweder* doch eine beste Welt möglich – nämlich im Hinblick auf ein eingeschränktes Ziel. Zwar gibt es nicht die größte Zahl, doch sehr wohl die beste – die richtige – für ein bestimmtes Unternehmen, vom Skatspiel über eine Segelpartie bis zur Aufführung von BEETHOVENS Neunter. Stünde jedoch solch ein Teil-Ziel nicht nur neben anderen, sondern wäre es der eigentliche Grund und Sinn unseres Daseins, dann hätte uns das zu Sklaven herabgewürdigt, zu bloßen Mitteln. Das ist zum Beispiel in orientalischen «Schöpfungs»-Mythen der Fall, wo die Menschen hergestellt werden, um durch ihr Opfern den Bedürfnissen der

Götter zu dienen. Wie aber stünde es dann um den Wert des menschlichen Lebens?

Oder wir bleiben dabei, das Schöpfungs-Ziel uneingeschränkt und umfassend zu nehmen (wie immer man sich das vorstellen möge): dann wäre zwar keine Welt die beste; doch selbst die bestmögliche wäre jetzt *nicht einmal gut*. Das meine ich völlig ernst. Denn etwas, das zwar taugt, indes noch mehr, und eigentlich unendlich mehr taugen *könnte*, nennt man aufs ganze gesehen nicht gut. Sein bescheidener Wert wird weit durch das überwogen, was alles es nicht ist und leistet. Daher ja die Negativurteile über dies Leben in Ost und West.

So bleibt nur eines: Soll die Schöpfung gleichwohl gut sein, dann allein als – frei und unverzweckt – von Gott gewollte. Nicht gut zu etwas, sondern einfach *gut*: die Welt und wir in ihr, ihr Dasein und das unsere sind gut «vor aller Leistung», und darum auch gut «trotz aller Schuld».⁹

III. LEBENS-WERT? – LEBENS-GABE

Treffen diese Überlegungen zu, dann ergibt sich: die Rede von einem «Wert» dieser Welt ist nicht glücklich. Ebensowenig die Rede vom «Wert des Lebens». – Der Wertbegriff stammt aus der Ökonomie, aus dem Felde von Vergleich und Austausch, aus dem Raum der Verständigung über verschiedene Ziel- und Zwecksetzungen.

Probleme zeigen sich bereits in dieser Perspektive; denn zwar kommt es nur bei subjektiven Wertdifferenzen zum Tausch (nicht wenn einem alles gleich ist); andererseits aber bringt die «Tauschgerechtigkeit» auch Objektivität ins Spiel: Wertgleichheit sollte herrschen, oder doch zumindest eine angemessene Vergleichbarkeit. Dafür ist eine Wertlehre nötig. Und zu deren Grundkategorien zählt die Unterscheidung zwischen Dringlichkeit und «Höhe» eines Wertes.

Auch bei christlichen Friedensgesprächen höre ich beispielsweise, Leben sei der höchste Wert. Damit stempelt man nicht bloß die Martyrer zu Toren oder – so das neue (Tot-)Schlagwort – zu «Fundamentalisten». Das Nein hierzu markiert vielmehr präzise den Aufstiegs punkt von der animalischen Stufe zur moralischen überhaupt. Menschsein als solches besagt, daß nicht das Leben «der Güter höchstes» ist, um es mit SCHILLER zu sagen – so wie nicht etwa der Tod, sondern die Schuld «der Übel größtes» darstellt.¹⁰ In Tat und Wahrheit ist der Mensch jenes Wesen, dem sein Leben alsbald nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben.

Indes versagen die Mittel der Wertphilosophen, wenn sie außer allgemeinen Stufungen – wie etwa: angenehm, gesund, schön, sittlich richtig, heilig – genauere Skalen und Vorzugsregeln ausarbeiten sollen. «Wir haben keinen gemeinsamen Maßstab für den Wert einer großmütigen Tat und

den Wert eines Sonnenunterganges oder eines mit Freunden verbrachten erfreulichen Abends. Ein axiologisches Kalkül gibt es nicht.»¹¹

Immerhin läßt sich sagen, das Leben sei *der* Basis- und Grund-«Wert» – so wie Personhaftigkeit der Absolut-«Wert». Eben darum aber möchte ich dafür plädieren, bei beidem eher auf den Wertbegriff zu verzichten. Bezüglich der Person scheint es mir unerläßlich, am Titel der *Würde* festzuhalten, auch wenn man liest, diese Redeweise sei «idealistisch» und überholt.

Was wir hier nicht wie nebenbei behandeln können, ist der in-humane Personbegriff des Australiers PETER SINGER.¹² Er nennt ein gesundes Haustier Person, ein schwerbehindertes Baby nicht. Die Diskussion eines solchen Konzepts wäre ein eigenes Thema. Jetzt mag genügen, daß eben Verantwortlichkeit, also Gewissenhaben und Gewissenhaftigkeit den Rang des Personalen zeigen. Im privaten wie im wissenschaftlichen Leben.

Natürlich erlaubt der Würde-Begriff keine *zureichende* Bestimmung dessen, was human geboten ist;¹³ dafür brauchen wir noch Zusatzüberlegungen. Doch er benennt eine *notwendige* Bedingung für Humanität. – Die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit einer jeden Person, unabhängig von ihrem «menschlichen Wert», spricht kein Wort so kompromißlos aus wie das von der *Würde* des Menschen. Und diese grundsätzliche, seinshafte Würde kommt nicht bloß der wachen Person zu, sondern auch jener, die schläft; nicht der erwachsenen nur, sondern auch jemand, der erst zum Bewußtsein heranreift.

Ähnlich schlage ich auch für das Leben vor, nicht mehr von Wert zu sprechen, schon gar nicht natürlich von «lebenswertem» oder «-unwertem» Leben. Leben stellt keine Ware, kein Tauschobjekt dar. Es ist ein Grund-Gut, eine Kostbarkeit an und für sich. – Seine Gutheit = Bejahbarkeit bestimmt sich nicht nach seiner Nützlichkeit für andere und anderes, noch nicht einmal nach dem Bilanzwert seiner für den Lebenden selbst, weil es sich überhaupt nicht nach einem Zweck oder Ziel bzw. seiner Brauchbarkeit dafür bestimmt. Der Grund seines «Wert-Gewichts» liegt statt in einem Um-zu in seinem Von-Her.

Es ist begründet, gewollt; und dies Gewollt-, Gesolltsein bestimmt seinen Rang. Das Ur-«Datum» Leben hat – wie jede Gabe – nicht bloß den Preis und Wert seiner selbst, sondern wesentlich hat es die Kostbarkeit des Geschenktseins. Mit den Worten LUTHERS: sein eigener Rang ist ihm nicht zu eigen; es ist keine Eigenschaft seiner, «wie ein gemaltes Brett seine Farbe trägt».¹⁴ Auch Existenz, das Dasein stellt ja keine Eigenschaft dar (KANT sagt: kein Prädikat). Sein wie Person-Rang «besitzen» wir eigentlich nicht. Ich «habe» eine Kleider-Größe, doch hätte ich ebenso auch dieses Haben? «Hätte» ich Sein und Leben ebenso wie meine Augenfarbe?

Zwar bin und lebe *ich* – und werde nicht bloß gelebt oder, wie es dann heißen müßte, «geseint»; aber dies *habe* ich nicht. Und wenn jemand mich

liebt, hätte ich dann mein Geliebtsein wie Gewicht und Körpergröße? Nein, es wird, wie KANT sagt, «gesetzt», es kommt uns, mit LUTHER gesprochen, von außen zu, «ab extra», nämlich von Freiheit gewährt.

Zusammengefaßt: Leben heißt Gewolltsein. Und Schöpfungsglaube sagt das von jeglichem Leben. Was immer Menschen sagen mögen: Keiner und keine von uns ist bloß «passiert»; jede und jeder ist gerufen.¹⁵ Jede und jeder ward – sich und den andern – gegeben.

IV. VERANTWORTUNG

Eine Gabe indes stellt immer auch eine Aufgabe dar. Das erklärt, warum bei aller Freude Geschenke nicht selten auch ein geheimes Ressentiment in uns nähren. Zuerst einmal hat man die Gabe entgegenzunehmen – oder man muß sie eigens verweigern, sich die Mühe einer Entschuldigung machen, wie etwa jene Leute, die in einem Gleichnis Jesu (Mt 22) ungefragt zur Hochzeit eingeladen werden. Wem unter uns hätte die «Annahme seiner selbst» noch niemals Probleme bereitet?

Sodann ist mit Geschenken richtig umzugehen, auch wenn sie einem «gehören». *Haben* bedeutet mehr als Besitzen. Kain hatte einen Bruder – und wie, wenn Menschen in ähnlichem Sinn ihr Gewissen, oder etwa Christen Gottes Wort und Wahrheit hätten? Nicht um sie zu besitzen, sondern um sie zu hüten und zu bezeugen? Und so schon das Leben, ihres und das Leben anderer: als Gottes Gabe, die er nicht bloß leiht, sondern uns wirklich anvertraut.

So fordert Leben unsere Verantwortung heraus. Verantwortlich sind wir dabei nicht bloß nach jenem «absoluten» Sprachgebrauch, der heute um sich greift, also: *verantwortlich* einfach so, vag allgemein, sondern im vollen, fachlich: «dreistelligen» Sinn des Wortes. Danach meint Verantwortung ein Zu-antworten-haben [1.] von jemand [2.] vor jemandem (ihm gegenüber) [3.] im Blick auf jemanden (oder etwas).

Damit verlangen jedoch zwei Folgefragen nach Antwort. Einmal gilt der Namens-Anruf ins Leben zunächst nur Personen; die Grund-Gabe Leben ist so aufs engste mit der Würde-Bestimmung verbunden. Wie steht es angesichts dessen – so fragt man heute gerade die biblisch-christliche Tradition – mit dem untermenschlichen Leben? Sodann stellt unsere These sich als theologische dar, auch wenn sie nicht dogmatisch auftreten will, sondern als Votum philosophischer Theologie, also eines offenen diskursiven Redens von Gott. Könnte man das Wort von einer Verantwortung für das Leben auch außerhalb des theistischen Feldes vermitteln und Zustimmung dafür erreichen?

Zum ersten: Daß das Leben «eine Herrlichkeit» ist – so sagt es RILKE mitten aus seinem qualvollen Sterben heraus¹⁶ –, das haben Smith und Eames

mit eigenen Sinnen erfahren. Andererseits gehört zu diesem Leben gerade auch das wechselseitige Zerstören und Verbrauchen, Fressen und Gefressenwerden. Hier sehe ich die Grenze einer reinen Lebens-Ethik wie bei ALBERT SCHWEITZER.¹⁷

Das Ethos des Menschen darf kein pur «natürlich-naturales» sein. Was aber dann? Ich sehe nur, doch auch gerade im erwogenen Gabe- = Schöpfungs-Charakter den gesuchten Ansatzpunkt. Ein Geschenk behandelt man nicht zuerst nach der eigenen Wertung und Zielstrategie. Es gilt vielmehr, die «Gegenwart des Gebers» darin zu empfangen.

Es gibt im Raum der Schöpfungsreligionen unbestreitbar Fehlverhalten und Versäumnisse. Doch wenn Kritiker ihnen eine grundsätzlich herzlose Anthropozentrik und die Unfähigkeit zur Natursorge unterstellen, dann sei entgegnet: Einzig hier wird ein Prinzip benannt, das es erlaubt, auf rationale Weise den Rang und die Bedürfnisse der Menschen mit der gebotenen Hut und Wahrung des Naturhaften zu verbinden: die Sonderstellung des Menschen besteht ja gerade in seiner Verantwortlichkeit (den Löwen redet kein Vegetarier ins Gewissen, und kein Tierschützer wendet sich gegen Lanzettegel oder Viren). Der Mensch ist Herr nicht als Herrscher, sondern als Statthalter dieser Welt; er ist weder Pflanze noch Tier, sondern «Gärtner»; nicht bloß Befehlsempfänger, sondern selbständig im Dienst.¹⁸

Regeln dafür zu entwickeln, steht jetzt nicht an. Doch dazu wie zu den Grundsatz-Reflexionen insgesamt stellt sich die zweite Frage: nach der Diskussionsfähigkeit einer theo-logischen Perspektive. Sowohl für das untermenschliche Leben als auch für das Lebensrecht von Menschen verweise ich erst einmal wieder auf die «lebensweltliche» Erfahrung jedes unverbildeten Menschen, also auf das, was JOHN HENRY NEWMAN den «moral sense» und den «sense of duty» genannt hat: moralisches Gespür und Pflichtbewußtsein.

Doch sind leider weder das «gesunde Volksempfinden» noch der «gesunde Menschenverstand» immer das, was sie heißen. Und ist es erst zu Konflikten gekommen, dann stehen Dispute an, für die es differenzierter Begründung bedarf. Das gilt keineswegs bloß für den «Mann (und die Frau) auf der Straße», sondern eigens nochmals für die sogenannten Intellektuellen. Im Gegenteil spricht nicht wenig dafür, daß deren Wendigkeit es ihnen leichter macht, die Stimme des Herzens mund-tot zu reden. Das gilt, auch wenn ich die boshafte Definition nicht übernehme, Intellektuelle seien Leute, die charakterlich ihrer Begabung nicht gewachsen sind.

Zum *untermenschlichen Leben* läßt sich das Bedachte wohl in folgendes Dilemma fassen: Wie vermeidet eine Ethik, welche ohne Gottes-Perspektive erstellt und grundsätzlich begründet werden soll, zwei drohende Konsequenzen? *Entweder* am Ende doch rational-«autonom» über Natur zu verfügen, und zwar in beiden Bereichen: der Natur um uns wie in uns? Das

wäre dann wirklich «Speziesismus», SINGERS Name für die Bevorzugung der eigenen Art; und da alle Arten dies offenbar tun, warum nicht auch der Mensch?

Oder fanatisch antihuman schließlich den Menschen biologisch zu normen und ihn dem Naturlauf von Züchtung und Auslese zu unterwerfen? Dabei bedeutet «den Menschen» konkret: den jeweils Einzelnen, über welchen sodann der – offenbar übermenschliche? – Fachmann verfügt; und was die Naturprozesse betrifft, so sind auch sie nicht mehr rein natürlich, sondern veranlaßt, gesteuert oder zumindest sich selbst überlassen von Menschen. Damit aber fallen – in einem biologischen Technizismus – die Extreme zusammen. Schon immer habe ich in HUXLEYS «Schöner neuer Welt» die größere und ernstere Gefahr gesehen als in ORWELLS «1984».

V. IM SPIEL

Für die *Person* nun und ihr Lebensrecht kommt über die Natur hinaus vor allem in Betracht, was KANT das «Faktum der Vernunft» genannt hat, also die schon erwähnte Gewissenserfahrung. Ausführlich wurde davon andernorts gehandelt; so seien hier nur in aller Kürze drei Haupt-Punkte erinnert:¹⁹

1. geht es nicht um bloßes Konstatieren, sondern ursprüngliche *Billigung*. Nur «in der Zustimmung» erscheint das Gute. 2. besagt sittliches Bewußtsein dennoch mehr als bloß Betroffenheit (wie etwa in dem fragwürdigen Mitleid SCHOPENHAUERS); hier herrscht *Einsicht*: Obwohl das Gute sich nur der Zustimmung zeigt, ist es doch nicht erst *durch* diese gut. Das Mitleid aber nenne ich fragwürdig darum, weil²⁰ es angesichts von unbeseitigbarem Leid zwei Lösungswege vorgibt: entweder selbst mit-zu-leiden oder – ob der schwachen eigenen Nerven – den Leidenden zu beseitigen. Der 3. Punkt: die Zustimmung ist «eine spontane Leistung des Selbst. Man kann sagen, daß es sich in ihr als Selbst allererst konstituiert.»²¹

Zum «Beweis» dieses «Faktums» ließe sich zeigen, daß die Bestreitung des sittlichen Anspruchs seine Anerkennung voraussetzt. Denn wie will man überhaupt diskutieren, wäre man weder zur Achtung des andern verpflichtet noch dazu, bestem Wissens und Gewissens «der Wahrheit die Ehre zu geben»? Doch verstehe ich, daß mancher solche Argumente überflüssig findet, weil selbstverständlich. Für den Austausch unter sprechenden Menschen dürfte das Skizzierte in der Tat genügen. Daß es nicht jeden – und schon gar nicht jeden Philosophen – überzeugt, erweist es als verbesserbar (wie alles Irdische), doch widerlegt das nicht schon seine Gültigkeit.

Nun lautet unser Thema nicht *Ethik*, erst recht nicht: Ethik-Begründung. Was jedoch hier gesagt sein will, ist dies: Der wahre Wert der Lebensgabe an den Menschen bleibt verkannt, solange wir nicht dies Gewissen-haben

mitbedenken. Mit einem Wort: wahre Liebe gebietet Liebe, und eben das ist ihr besonderes Geschenk.

Ich möchte das auf einem Umweg erläutern. Jedem ist heute die Rede vom «Helfer-Syndrom» geläufig. Dort wird der Knoten des Sinn-Problems durch moralische Imperative zerschlagen. Weil die Annahme seiner selbst zu mühselig ist, ersetzt man sie durch Hinwendung, nein: durch die Flucht zu anderen. – Doch weniger bekannt ist, daß in Reaktion hierauf genau so, wenn nicht stärker, die Gefahr einer zerstörerischen Selbstbefassung droht. Wie steht es – im «Zeitalter des Narzißmus» und der «Tyrannei der Innerlichkeit»²² – mit dem Wissen um die «Implosionskraft» von Selbstfindungs- und Selbstverwirklichungsprogrammen (ähnlich Befehlen wie «Sei doch mal endlich spontan! »)? Was jetzt überhaupt nicht moralisch gemeint ist, sondern schlicht beschreibend: im Blick auf das Schicksal des Narziß und den Durchschnittsverlauf endloser «Beziehungskonflikt-Geschichten» mit sich.²³ – Der Flucht nach draußen entspricht hier die Flucht in das eigene Selbst. Geflohen aber wird im einem wie im anderen Fall der Anruf: «Adam/Eva, wo bist du?»

Es ist nämlich «eine oberflächliche Weisheit», daß sich Liebe nicht gebieten lasse.²⁴ Was tut (nicht der Liebende, sondern) die Liebe anderes? Keine Rede von Gegengeschenken. Doch unbedingt soll sie als Liebe erkannt und anerkannt werden. Das aber kann nur das Auge der Liebe (ein anderes sähe nur Zudringlichkeit, Triebgeschehen: Herrschaftswillen oder Hörigkeit).

Für den französischen Denker EMMANUEL LEVINAS geschieht nun in diesem Aufruf zur Liebe «Erwählung»; der Einzelne wird beim Namen gerufen, ja erhält ihn erst dadurch; vielleicht, fragt LEVINAS sich, könne hier «von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden».²⁵ Das heißt, wir werden nicht bloß ins Dasein gerufen, sondern ins Da-sein für andere und zum Mit-sein mit ihnen. In nichts wird Gottes Gut-Sein offener als in diesem An-Gebot. «Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.»²⁶

Erwägt man dies, dann wird klar, daß es im Gewissen nicht bloß oder auch nur erstlich um Normen, um rechtes Handeln in der Welt, gegenüber dem Nächsten wie sich selbst geht. Vor allem andern vielmehr steht – auch wenn selbst Theologen das nur selten sagen – die Antwort an den heiligen Rufer des Rufs. (Der «zweiten Tafel» des Mose geht die erste voran, und vor dem zweiten Hauptgebot kommt das erste.)

Darum auch statt der Rede vom «Wert» das Zeugnis von der «Heiligkeit» des Lebens. Heilig – so der strenge Wortsinn – ist das Leben, weil göttlich, d.h.: von Gott gegeben und ihm vorbehalten. (Vielen ist nicht mehr bewußt, daß gerade das «Kainsmal» – Gen 4,15 – ein Schutzzeichen in diesem Sinne war: sogar das Leben des Mörders ist heilig. Antasten darf es nicht Rache, sondern nur – wiederum heiliges – Recht.)

Darum hat Leben auch keinen *Zweck* – «Die Ros' blüht ohn' Warum» [und «Warum» hieß früher «Wasum» = Um wes willen]. Sehr wohl aber hat es *Sinn*: Völlig frei und großherzig gegeben, will es angenommen werden. Annahme, Sich-etwas-Schenken-lassen ist der Grundvollzug von Dank, und Dank – wir blicken zurück auf den Anfang – ist seinerseits Antwort von Liebe.

Liebe indes bleibt nicht reaktiv. Darum war hier vom Gewissen die Rede, nicht etwa zur Rechtfertigung unserer Existenz, sondern im Dienst gegliückten Lebens. – Leben will angenommen werden; das besagt: es will gelebt sein. Gelebt aber wird es, wenn es ins Spiel kommt, gewagt, aufs Spiel gesetzt wird (statt – wie im Gleichnis von den Talenten – vergraben). Gründet die Heiligkeit des Lebens darin, daß es Geschenk ist, so zeigt sich als sein Adel, daß der Beschenkte es nicht «wie ein Beutestück» (Phil 2,6) an sich reißt und festhält. *Leben als Gabe* erfüllt in der Annahme seiner sich darin, daß es weitergeschenkt wird: *geschenktes Leben*. Gnade und Adel des Lebens: «Keiner lebt für sich selbst» (Röm 14,7).

VI. RECHT AUF DEN TOD?

Ein Geschenk soll man nicht an sich reißen; doch ebensowenig wirft man es fort. So halte ich es für nötig, nach dem Bedachten auf die Voten von HANS KÜNG und WALTER JENS einzugehen, die sie unter dem Titel «Menschenwürdig sterben» vorgelegt haben.²⁷

Die These vom Menschenrecht auf den Tod ist natürlich nicht neu. Aber neu finde ich, daß man dafür in christlichem Kontext plädiert. – Was, um es gleich vorweg zu sagen, das Gespräch erschwert, ist der rhetorische Stil der Autoren, ja ich stehe nicht an, ihn stellenweise demagogisch zu nennen. Was meine ich mit diesem Vorwurf? Schon die stete Verschiebung der Diskussion von der grundsätzlichen Sachfrage auf das Gebiet des Emotionalen. Wem von uns wäre hier kein erschütterndes Schicksal bekannt? Doch ich erinnere an das vorher zum Mitleid SCHOPENHAUERS Gesagte. Beide Autoren verwahren sich vehement dagegen, mit den Euthanasie-Befürwortern des Dritten Reiches in Verbindung gebracht zu werden. Doch in der Methodik drängen sich die Parallelen förmlich auf. Damals initiierten Mitarbeiter der «Aktion Gnadentod» den Film «Ich klage an». Opfer der Anklage, heute sagt man: der «Kriminalisierung», ist darin der liebende Gatte, der seine Frau durch einen Gifttrank «erlöst» hat.

Wie auch sonst bei öffentlichen Ethik-Diskussionen führt man gegen die Klarheit prinzipieller Vernunft einerseits den Wirbel der Gefühle, andererseits das Für und Wider von Wissenschafts-Positionen ins Feld. Da heißt es, Argumente gegen die aktive Sterbehilfe seien «vielfach... alles andere als «rein wissenschaftlicher» Natur» (51). Dabei stört mich schon

die Wortlüge «Aktive Sterbehilfe». Tätig beim Sterben helfen ehrenamtliche Begleiter in den Hospizen; es sollte verboten sein, das schöne Wort für's Umbringen zu verwenden. Daß hier aber Argumente nicht «rein wissenschaftlich» sind, ist doch selbstverständlich; es geht in der Tat nicht um eine Frage der science. Sodann erweitere (56) die Medizin unentwegt «die Grauzonen zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe» [= Euthanasie]. Warum gelte ein Ab-Schalten als nur passiv? Der Effekt sei hier wie dort derselbe.

Das zweite versteht sich – ohne Rhetorik – erneut von selbst: Der Mensch ist dann tot. Aber soll das ein Argument sein? – Zum ersten verläuft die moralische Grenze natürlich nicht einfach zwischen «aktiv» und «passiv». Töten kann man durch Handeln wie durch schuldhaftes Untätigkeit. Etwas anderes ist es, wenn außergewöhnliche Maßnahmen unterbleiben, die vielleicht noch helfen könnten – oder auch bloß die Qualen verlängern. Jemanden töten oder ihn nicht mehr gewaltsam am Sterben zu hindern: das weiß im Normal-Fall jeder, auch der Arzt sehr wohl zu unterscheiden. Und er sollte sich nicht durch Fixierung auf Grenzfall-Probleme verunsichern lassen.

Auch daß sich praktisch oft kaum auseinanderhalten läßt, was wir begrifflich unterscheiden (56), gilt schlechterdings. Es folgt aus dem Wesen von Sprache – und bot so schon antiken Sophisten einen Hebelpunkt gegen moralische Verpflichtungen (nach dem Muster: Wenn man seiner Mutter bei einem Juckreiz im Rücken behilflich sein dürfe, was habe dann Ödipus Schlimmes getan?). Vor allem geht es überhaupt nicht darum, «zahllose Menschen zu verurteilen...» (56), sondern um eine ethische Diskussion: d.h. um die sachliche Frage, ob ein Handeln richtig = recht oder unrichtig = unrecht sei. Jemand, der gewissenhaft handelt, handelt gut – selbst wenn sein Tun (aufgrund entschuldigen Irrtums) unrichtig wäre; oder jemand, der seiner selbst nicht mehr Herr ist (wie wohl ADALBERT STIFTER), wäre zwar nicht zu loben, doch entschuldigt.

Auf der nächsten Seite (57): «Wo die einen «Tötung» rufen, berufen die anderen sich auf «Mitleid»... Was soll gelten? Für einen Christen... in der Nachfolge des barmherzigen Jesus... jedenfalls *nicht eine reine Verbots- und Sanktionsethik.*» – 1. steht in der Tat nicht die Frage von Sanktionen, also Strafen an (was besagt hier zudem das Adjektiv «rein»?); 2. sehr wohl aber die von Verboten. Oder wäre seit Jesus Vergewaltigung z.B. nicht mehr «rein» verboten? – Man sieht, statt der Erörterung sachlicher Gründe wird ein Klima geschaffen, in dem man den Hörer/Leser nicht durch vermittelte Einsichten *überzeugt*, sondern durch Gefühlsansteckung *überredet*. Dies ist ja ein Ziel von Rhetorik.

Entsprechend weiter (65): man sei sich völlig «im klaren, welche verderblichen Folgen ein Abweichen vom Prinzip der Unantastbarkeit... haben

kann.» Haben *kann*? Als wäre hier möglicher Mißbrauch die Frage! Es geht nicht um «drohende Gefahren», so daß wir auch nicht das sogenannte «Dammbruchargument» zu diskutieren haben. Das Aussetzen – nicht einer *Norm*, denn keine Regel ohne Ausnahme –, sondern eines *Prinzips*: das ist eo ipso, unangesehen weiterer Folgen, schlecht und verderblich. Oder möchte HANS KÜNG hier für «Einmal ist keinmal» plädieren?

Und was meint er mit dem Hinweis, daß am Ende die Bischofskonferenz als der große Verlierer dastehen werde – wie in der Abtreibungsdebatte (70)? Hätte sie etwa der Tötung von Ungeborenen das Wort reden sollen, oder zumindest sich auf Kompromisse einlassen – auf welche? welche Kinder opfern? –, damit sie nicht ins Abseits gerate und für souveräne Liberale als (73) «fanatisiert» gelten müsse? – Gewissensentscheidungen seien zu respektieren (71)? Natürlich! Aber was sagt das – ich muß mich wiederholen – zur eigentlich ethischen Frage? (Im übrigen sei zu bedenken gegeben, daß nach menschlichem Ermessen sowohl HITLER wie SADAM HUSSEIN wie viele linksextreme Terroristen zu den Überzeugungs-Tätern zählen.²⁸ Das bringt – wohlgemerkt – nicht etwa den Arzt SIGMUND FREUDS mit solchen Verbrechern zusammen; doch zeigt es: Überzeugtsein als solches garantiert noch kein Recht-Tun.) – Die Diskussion sei auf ein anderes Niveau zu heben, schreibt KÜNG (73): den «entscheidenden Punkt» stelle dar, daß ihm – gerade, weil mit dem Tod nicht alles aus ist – «nicht so sehr an einer endlosen Verlängerung» seines Lebens gelegen sei. Nochmals steht das überhaupt nicht zur Frage. Statt um Verlängerung geht es um den ausdrücklichen und direkten Abbruch des Lebens.

Ich weiß nicht recht, wen schlimmer finden: den rhetorisierenden Theologen oder den theologisierenden Rhetor. Wohl doch ersteren; denn beim zweiten ersetzen von vornherein statt dogmatischer Fragen literarische Szenen das Sach-Argument.

Ein Zitat bei ihm sei aufgegriffen, übrigens auch eine Frage, aus den bewegenden Diktaten PETER NOLLS²⁹: «Warum dürfen Tiere sich einschläfern lassen, und Menschen nicht?» (113). Was ich bei NOLL im Zug persönlicher Selbstklärung respektiere, tue ich nicht bei WALTER JENS im Publikums-Vortrag; denn die Antwort heißt schlicht: Tiere «dürfen» niemals und nichts, sowenig sie anderseits je etwas «sollen». Sie trifft kein sittlicher Anspruch. NOLL selbst schreibt so zwei Seiten später (65), bei JENS nicht zu lesen: «Im Gegensatz zum Tier hat der Mensch in seinem Gehirn von vornherein angelegt die beiden Gedanken an den Tod und an Gott.» Und er fährt fort: «Nur scheinen sich die Menschen hinsichtlich dieser beiden größten Gedanken... rückwärts zu entwickeln.»

Auch sonst die jetzt schon bekannten rhetorischen Frageverschiebungen bis hin zum Schluß (125): Die Freigabe der Tötung auf Verlangen werde den im Unbewußten festsitzenden Kinderglauben an Unsterblichkeit ent-

machten. Das Bewußtsein, sterben zu können, «in Verbindung mit dem Satz: Jeder Mensch hat das Recht, nicht zu leiden»,» bringe uns wieder eine humane Gesellschaft. Als Schluß-Zitat – gegen Jahrhunderte anderen Betens – der Wunsch KURT MARTIS: «daß der tod uns einst treffe / plötzlich und sanft / von einer sekunde zur andern».

Genug von dem Buch. Es enthält auch zwei Statements, juristisch von ALBIN ESER, medizinisch – und recht kritisch – vom Pädiater DIETRICH NIETHAMMER. Doch gehen die Autoren nicht im Ernst darauf ein. Sie wiederholen ihr Votum und führen Gegenmeinungen an. Fragen wir also selbst nach der Sache.

Und zwar erstlich im Blick auf den Sterbebegleiter. Hier habe ich von dem Freiburger Philosophen und Theologen HANSJÜRGEN VERWEYEN³⁰ gelernt: Sobald man erklärt, das Leiden des andern sei sinnlos, hat man in eben diesem Urteil *über* ihn und seine Lage das Mitsein *mit* ihm verlassen. Anders wäre es, wenn man ihn auch «bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein» nicht allein lassen will. Was zeigt sich dann? VERWEYEN schreibt: «Man kann keinen bewußten Schritt in eine auch noch so unbekannte Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen...» Der solidarisch Mitgehende setzt so wider allen Anschein von Sinnlosigkeit eine Hoffnung auf Sinn.

Dieser Gedanke der Solidarität gilt nun auch für den Gequälten selbst. Beiseitegelassen die Frage, wie menschlich das Ansinnen an einen Mitmenschen sei, zum Töter zu werden, stellt sich hier die Frage nach meiner, des Sterbenden, Solidarität mit den andern. Auch Sterben ist ja ein Lebensvollzug, und menschliches Leben besagt Mitmenschlichkeit.

Was meine ich damit? Indem ich 1. mein Leiden für sinnlos erkläre und 2. die Beendung solch sinnlosen Leben für erlaubt, entscheide ich nicht bloß für mich, sondern urteile generell: Jeder in meiner Lage darf dies. Widerspricht man mir nicht, dann müssen fortan all diese sich rechtfertigen, wenn sie von ihrem Sterbe-Recht (noch) *keinen* Gebrauch machen wollen – angesichts der Belastung, die sie für ihre Umgebung bedeuten.

Wichtig ist mir, daß ich hier nicht mit möglichem Mißbrauch, mit «Dammbruch» oder «schiefer Ebene» argumentiere, sondern grundsätzlich. Ich rede nicht von herzlosen Kindern und gierigen Erben. Der Kerngedanke des hier miteinander Bedachten ist doch die Einsicht, daß niemand von uns sein Dasein rechtfertigen kann. Mögen wir auf welche Verdienste auch immer hinweisen können: was anderseits haben wir stets schon andere gekostet und was ihnen zugemutet? Was muten wir ihnen zu?

Darum galt es zuvor, die Wert-Ebene zu verlassen, um der *Heiligkeit* des Lebens ansichtig zu werden. Nur wenn hier grundsätzlich der Zugriff versagt ist, können wir leben. Hier wird also nicht der Kurz-Schluß vertreten: weil Gott Herr des Lebens sei, dürften wir nicht darüber verfügen.³¹ Ist der

Schöpfer doch auch Herr über Gesundheit/Krankheit – und verbietet den Arztberuf nicht. Aus Seiner Herrschaft folgt nur, daß man sich vor Ihm verantworten muß. Das kann der Martyrer, jener, der sich für andere opfert, auch jemand, der sich in Notwehr oder jedenfalls in Beistandsnotwehr engagiert. Doch sehe ich nicht, wie man Euthanasie rechtfertigen könnte.

Man muß nicht positiv aufweisen können, das Leben oder ein Abschnitt darin sei sinnvoll. Erst recht nicht wäre zu zeigen, worin denn der Sinn solcher Schmerzen bestünde. Solche Versuche laufen, behaupte ich, auf Zynismus hinaus. Das hat auch die biblische Tradition lernen müssen: Das Buch Hiob bezeugt es im Scheitern der räsonierenden Freunde. – Darum ertönt anderseits in diesen Schriften der Aufschrei «Warum?» und «Wie lange noch, Herr?». Sich dem zu stellen verlangte wiederum einen eigenen Beitrag – was nicht besagt, wir fänden dann eine Lösung.³² Menschlichkeit aber fordert diese auch gar nicht; sie hat sich vielmehr angesichts unserer Antwortlosigkeit zu bewähren.

Darum hieß es auch bei VERWEYEN nicht etwa, die Qualen der Agonie seien sinnvoll, sondern: es gehe darum, den anderen «bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit hinein» nicht zu verlassen.

Gleichwohl sei mir noch ein letzter behutsamer Hinweis gestattet, jenseits jetzt von Diskussions-Argumenten. Eine Besprechung der Tübinger Schrift³³ trug den Titel «Es gibt keinen menschenwürdigen Tod». Nicht das Sterben sei des Menschen würdig, sondern das Leben. Darin klingt mehreres an. Einfach «natürlich» ist der Tod auch nach der Bibel nicht. Sodann ist das konkrete Sterben meist bitter: dazu etwa das Buch von SHERWIN B. NULAND.³⁴ Doch stimme ich hier WALTER JENS zu, wenn er bezweifelt, ein würdiger Tod sei wirklich so selten (121). Wichtiger ist ein drittes: Gelöst, ja heiter zu sterben mag man sich wünschen; aber fordert es die Menschenwürde? Fordert es der Glaube an den Gott und Vater Jesu Christi? Hätten wir wirklich nur einen Tod (75) in «stiller Gewißheit», ohne «Wehklage», «wahrhaft menschenwürdig» zu nennen?

Wie ist überhaupt zuletzt Menschenwürde zu denken: als stoische Herrschaft über das Schicksal, souveräne Selbstbestimmung, privates Lebens-Arrangement nach Lust- und Schmerzbilanzen? Oder läge nicht doch ihre Höchstform in der Hingabe seiner selbst, ja sogar darin, statt sich zu geben, sich sich nehmen zu lassen? Erst dies nämlich wäre äußerste Freigebigkeit. Wir haben das für eine Hoch-Zeit des Lebens erwogen: für das Sich-Ergreifen-Lassen in der Liebe, das Entzückt- = Hingerissensein: man ist «ganz weg». – Wie, wenn von hier aus auch in das Dunkel des Sterbens gedacht werden müßte oder dürfte? Daß ich keine Antwort noch «Sinnggebung» biete, war ausgemacht. Nicht einmal Trost; vielleicht vertieft sich sogar der Schrecken.

Und doch. KARL RAHNER hat sich in einem späten Vortrag der Frage gestellt: Warum läßt Gott uns leiden?³⁵ Natürlich auch er ohne Antwort.

Aber er gibt zu bedenken, daß in der Praxis des Lebens die Annahme des Geheimnisses Gottes einzig in der schweigenden Annahme der Unerklärlichkeit und Unbeantwortbarkeit des Leides geschehe (464). Sonst würden wir eigentlich doch nur unsere Gottes-Idee, nicht Gott selber bejahen (465). Geht so noch einmal – und gerade im uns uns ent-eignenden Sterben – das Leben in seiner Heiligkeit auf? Heilig allerletzt darum, weil es uns zum Heiligen selbst führt?

ANMERKUNGEN

¹ Menschenskind, München 1926, 154f.

² I. BACHMANN, An die Sonne, Werke, München-Zürich 1978, I 136.

³ Der Pfeiler der Einsicht (22. Rede), in: Die Reden Gotamo Buddhos (K.E. NEUMANN), II (Aus der längeren Sammlung), Zürich-Wien; 1957, 383–397, bes. 390ff; vgl. H.W. SCHUMANN, Buddhismus, Olten 1976, 59–69.

⁴ SOPHOKLES, Ödipus auf Kolonos 1225ff; vgl. PLUTARCH, Trostschriften an Apollonius 115 (mit Berufung auf ARISTOTELES).

⁵ Siehe: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München 2005; im Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. Kap. 7 in: W. KERN u.a. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 1, 2Tübingen/Basel 2000.

⁶ SW, Leipzig 1851ff (Nachdr. Aalen 1963) IX 387.

⁷ Vgl. etwa zur Ehe: Mk 10,6ff.

⁸ Siehe Gotteserfahrung... (Anm. 5), 194f. (innerhalb des 9. Kap., dessen Thema jene Problematik bildet, die hier ausgespart werden muß: die Frage Ijobs). Für eine Antwort ohne diese These: R.M.ADAMS, Must God Create the Best? in: Philos. Rev. 81(1972) 317–332.

⁹ K. KLIESCH, Spuren des Geistes. Kreuzberger Erfahrungen, in: Bibel u Leben 28 [1989] 28–30, 29.

¹⁰ Schlußvers der *Braut von Messina*; vgl. J. SPLETT, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-Theologie, 2Köln 2005, Kap. 13, bes. 265–270.

¹¹ JOSEPH DE FINANCE, Grundlegung der Ethik, Freiburg 1968, 98.

¹² Dazu G. HAEFFNER, Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu?, in: P. EHLEN (Hrsg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 79–107.

¹³ B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1980, 321–336 (Der argumentative Hinweis auf die Personwürde des Menschen).

¹⁴ M. LUTHER, WA 10 I 1,114f, nach: O.H. PESCH, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg 1983, 268f.

¹⁵ R. GUARDINI, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940, 25 u. 114; Die Annahme seiner selbst, Mainz 1993; J. SPLETT, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt/M. 1993, Kap. 1: Sich einlassen auf das Spiel?

¹⁶ «Vergessen Sie nie, Liebe, das Leben ist eine Herrlichkeit!» J.R. v. SALIS, Rilkes Schweizer Jahre, Frankfurt/M. 1975, 277.

¹⁷ «Als gut gilt [dem denkend gewordenen Menschen] Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen.» Aus meinem Leben und Denken, Hamburg 1959, 134. So aber stünde der Mensch, weil er, wie alles Lebende, allein auf Kosten anderen Lebens leben kann, unter dem Gesetz, «durch Vernichtung und Schädigung von Leben fort und fort schuldig zu werden» (ebd.). – Bei solcher Unvermeidlichkeit verliert nicht bloß der Schuldbegriff seinen Sinn und jede Appellkraft; die

ethische Perspektive als solche zerbricht in Absurdität. Prinzip einer humanen Ethik kann nicht das Faktum des Bios, weder Lebensdrang und -Wille noch der – sogar absolute? – «Wert» des Vitalen sein.

¹⁸ PH. SCHMITZ (Hrsg.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981; J. SPLETT, «Macht euch die Erde untertan»? in A.J. BUCH/J. SPLETT (Hrsg.), *Wissenschaft Technik Humanität*, Frankfurt/M. 1982, 175–202.

¹⁹ In Anknüpfung an DIETER HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: D. HENRICH u.a. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (FS GADAMER), Tübingen 1969, 77–109, 84; genauer: *Spiel-Ernst* (Anm. 15), Kap. 2: *Warum menschlich sein (sollen)?*, bes. 58ff.

²⁰ Neben anderem, wozu LA ROCHEFOUCAULD (Seine Maxime bzgl. des Unglücks auch bester Freunde [suppr. TOUCHET 18]) oder auch NIETZSCHE aufzurufen wären.

²¹ HENRICH 86, Mit Verweis auf S. KIERKEGAARD. Vgl. J. SPLETT, *Auf der Flucht vor sich?* in: J. SPLETT/A. FROHNHOFEN (Hrsg.), «Entweder/Oder». Frankfurt/M. 1988, 82–100.

²² C. LASCH, *Das Zeitalter des Narzißmus*, Steinhausen 1980; R. SENNETT, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt/M. 1985.

²³ Vgl. J. SPLETT, «Selbstverwirklichung» – christlich?, in: *NOrd* 56 (2002) 359–368.

²⁴ A. FINKIELKRAUT, *Die Weisheit der Liebe*, Reinbek b. Hamburg 1989, 33.

²⁵ *Humanismus des anderen Menschen* (L. WENZLER), Hamburg 1989, 78f.

²⁶ *Gott und die Philosophie* (R. FUNK), in: B. CASPER (Hrsg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, 81–123, 107; J. SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: *Grundgesetz Freigebigkeit*, bes. 112ff.

²⁷ *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung. Mit Beiträgen von Dietrich Niethammer und Albin Eser*, München–Zürich 1995.

²⁸ Vgl. J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, 102–108.

²⁹ *Diktate über Sterben & Tod. Mit Totenrede von Max Frisch*, Zürich 1984, 63.

³⁰ *Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens*, in: *ThPh* 62 (1987) 580–587.

³¹ Vgl. B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf⁵1980, 238ff.

³² Siehe – außer Anm. 8 – J. SPLETT, *Denken vor Gott*, Frankfurt/M. 1996, Kap. 10.

³³ P. BAHNER in der *FAZ* vom 18. Juli 1995, 28.

³⁴ *Wie wir sterben: ein Ende in Würde?*, München 1994.

³⁵ *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 450–466.

ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

STERBEN – HEUTZUTAGE

Wieder einmal war das Töten von Artgenossen im Gang, diesmal in dem Land, in dem das Paradies gelegen haben soll, dem Land des Euphrat und Tigris. Es war nicht schlimmer als die zahllosen Massaker der letzten Jahrzehnte, eher sogar behutsamer. Und es fand, wie es heißt, statt, um anderem späteren Töten zuvorzukommen. In jedem Fall ist das bewusste Töten von Artgenossen ebenso wie die Selbsttötung ein menschliches Privileg. Es hängt damit zusammen, dass der Mensch, wie wir Grund haben anzunehmen, das einzige Wesen ist, das vom Tod weiß, von fremdem und vom eigenen.

«Wesen bist du unter Wesen / Nur dass du hängst am Schönen / Und weißt: du mußt davon», heißt es in einem Gedicht von Reiner Kunze. Dieses Wissen durchdringt jeden Augenblick unseres Lebens. Heidegger hat das Wissen um den Tod zum Schlüssel seiner Hermeneutik des Daseins gemacht. Das Wissen vom Tod erst lässt uns entdecken, was leben heißt. Die heimliche Angst vor dem Tod aber vereinsamt jeden Menschen, denn es gibt kein gemeinsames Sterben. Jeder muss es allein tun, und wem das einmal bewusst geworden ist, für den ist es nicht möglich, den Sinn seines Daseins aus der Gesellschaft zu beziehen. Denn er wird die Gesellschaft verlassen und sie ihn.

Dieses Wissen ist eigentümlich ambivalent. Einerseits hat es die Tendenz, dem menschlichen Tun und Treiben jeden Sinn zu entziehen; es ist am Ende alles vergeblich. Andererseits ist es erst die gewusste Endlichkeit, die dem Dasein seine Kostbarkeit gibt. Würden wir nicht sterben, verlöre alles seine Bedeutung. Alles, was wir heute tun, könnten wir ebenso gut morgen tun. Für eine auf Liebe gegründete menschliche Lebensgemeinschaft sind 60 Jahre eine kurze Zeit. Man kann am Tag der Goldenen Hochzeit den Wunsch haben, jetzt möchte es erst richtig anfangen. Aber ohne Ende? Das würde sofort alles zerstören. Das Wissen vom Ende eröffnet uns erst die Dimension von Sinn, in der dann auch das Gefühl der Sinnlosigkeit möglich wird.

ROBERT SPAEMANN, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München.

«Nur dass du hängst am Schönen . . .», das ist das andere Kennzeichen des Menschlichen in dem Gedicht von Kunze. Die Erfahrung des Schönen hängt mit dem Wissen vom Tod eng zusammen. Es ist die Erfahrung von etwas, das seinen Sinn nicht aus seinem Wert für unsere biologische Selbsterhaltung bezieht und auch nicht aus seinem Nutzen für andere, die ja ebenfalls sterben müssen. Schön nennen wir etwas, das seinen Sinn in sich selbst hat. Und dazu gehören auch menschliche Gesten und Handlungen, sogar dann, wenn sie vergeblich oder unwissentlich an den falschen Adressaten verschwendet waren. Das Schöne ist resistent gegen den Strudel des Absurden, in den das Wissen vom Tod hineinzieht. Für den Gläubigen ist es, wie übrigens schon für Platon, ein Vorschein dessen, was den Tod überdauert.

Wie geht die Gesellschaft um mit Sterben und Tod, also mit dem, was jeden Totalitarismus der Gesellschaft scheitern lässt? Sterbend spätestens hört der Mensch auf, Glied eines sozialen Ganzen zu sein. Der Staat kann mit dem Tod drohen, aber niemand ist stärker – und unter Umständen gefährlicher – als der, der die Todesfurcht überwunden hat. Die Drohung mit dem Tod ist eine mächtige Waffe. Die Drohung wahr machen zu müssen, ist eine Niederlage.

Die ritualisierte Sterbe- und Begräbniskultur der europäischen Tradition war ein dialektisches Phänomen, ein Phänomen der Selbstrelativierung der Gesellschaft. Indem sie den Tod in kultische Formen einbettete, machte sie ihre eigene Infragestellung zu einem Teil ihrer selbst. Das setzte ein religiöses Bewusstsein voraus. Wodurch die Gesellschaft relativiert wurde, dadurch wurde sie zugleich legitimiert. Indem sie sich als Nicht-Gott bekannte, konnte sie ihre Autorität als göttlich sanktioniert verstehen. Der Glaube an das ewige Leben relativierte auch den Gegensatz von Leben und Tod. Auf einem alten Richtschwert in Münster stehen die Worte: «Wenn ich tu das Schwert aufheben, wünsch ich dem armen Sünder das ewige Leben». Die strukturell atheistische Moderne muss den Gegensatz von Leben und Tod als absoluten begreifen. «Ich lebe in meinen Kindern weiter» – das ist für den sich als individuelle Person erlebenden Menschen eine leere Phrase.

So kämpft die Gesellschaft verbissen um die Verlängerung des Lebens, um doch am Ende jedesmal kapitulieren zu müssen. Sie kann keine authentischen Rituale zur Begleitung dieses Endes entwickeln. Da sie über keinen Horizont der Selbstrelativierung verfügt, entwickelt sie zunächst die Tendenz, den Tod aus dem Bewusstsein zu eliminieren. Er findet immer häufiger in irgendeinem Abstellraum einer Klinik statt.

Die Folge: verdrängte, aber gesteigerte Todesangst. Die meisten Menschen haben es heute vor sich, sterben zu müssen, ohne jemals beim Tod eines anderen Menschen dabei gewesen zu sein! Die weitere Tendenz aber geht dahin, diejenigen einfach still zu eliminieren, die nicht mehr als

Mitglieder der sozialen Welt wahrgenommen werden können. Holland mit seinem Euthanasiegesetz ist keineswegs international geächtet, sondern seine tötenden Ärzte fühlen sich als Avantgarde. Und nun kann es auf einmal gar nicht mehr schnell genug gehen. Die neue Definition des Todes als «Hirntod» ermöglicht es, atmende Wesen für tot zu erklären und den Prozess des Sterbens zu beseitigen, um den Sterbenden als Ersatzteillager für Lebende auszuschlachten. Der Tod steht nicht mehr am Ende des Sterbens, sondern – durch Dekret einer Harvardkommission – an dessen Anfang.

Die jüdisch-christliche Sitte der Erdbestattung wird in wachsendem Maße ersetzt durch die maschinelle Leichenvernichtung durch Hochtemperaturen unter Ausschluss der Öffentlichkeit, im Krematorium. Und immer mehr Menschen glauben, ihren Kindern etwas Gutes zu tun, wenn sie, um ihnen Kosten zu ersparen, sich anonym verscharren lassen. Das älteste Unterscheidungsmerkmal des homo sapiens, die rituelle Totenbestattung, verschwindet.

Das ist eine parteiliche Schilderung der Dinge. Aber die offizielle Normalbeschreibung ist es nicht weniger. Sie besteht aus lauter Schönrederei. Ich schlage nichts vor. Jede Besinnung auf die Grundlagen der Humanität setzt voraus, dass wir uns zunächst einmal Rechenschaft geben über das, was ist.

KARL GRAF BALLESTREM · EICHSTÄTT

KATHOLISCHE KIRCHE UND MENSCHENRECHTE

Beim Nachdenken über das Verhältnis von Katholischer Kirche und Menschenrechten stößt man auf ein Quasi-Paradox, auf zwei Aussagen nämlich, die sich zu widersprechen und doch beide wahr zu sein scheinen: (1) Die Idee der Menschenrechte ist in einem christlichen Kulturkreis entstanden und enthält christliches Gedankengut. (2) Das Christentum, insbesondere die katholische Kirche, stand der Idee der Menschenrechte bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts skeptisch bis feindlich gegenüber.¹ Wenn hier auch kein strenger Widerspruch vorliegt, so drängt sich doch die Frage auf, warum die Kirche christliche und vernünftige Gedanken bekämpfen sollte. Im Grunde gibt es drei Antworten auf diese Frage bzw. drei Wege, das scheinbare Paradox aufzulösen:

1. Für *konservative* Interpreten der neueren Kirchengeschichte ist die Idee allgemeiner Menschenrechte eine Frucht der Aufklärung, also einer im wesentlichen anti-kirchlichen Bewegung. Zurecht habe die Kirche diese Idee zurückgewiesen und verurteilt. Dass sie seit den 1960er Jahren Menschenrechte und Demokratie akzeptiere, sei ein Element im verhängnisvollen Prozess der Anpassung der Kirche an die moderne Welt.²

2. Für *liberale* Katholiken ist die Idee allgemeiner Menschenrechte christlich und vernünftig. Die kritische Haltung der Kirche kann deshalb nur mit Blick auf die besonderen historischen Umstände erklärt werden: Zunächst auf die Kirchenverfolgung in der Französischen Revolution, welche die Kirche auf die Seite der konservativen Kräfte des 19. Jahrhunderts trieb; zuletzt auf die Erfahrungen der Kirche unter den totalitären Diktaturen des 20. Jh., die sie den Wert von Menschenrechten erkennen ließ. Nach dieser

KARL GRAF BALLESTREM, geb. 1939 in Dresden, 1958-1965 Studium der Philosophie und Sowjetologie in Fribourg/Schweiz und Rom. Promotion 1965 (Doktorvater J.M. Bochenski); Assistent Professor am Rosary College, Chicago (1966) und an der University of Notre Dame (1967-71), Wissenschaftlicher Assistent am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der LMU München (1971-1976), Habilitation (1976), Lehrstuhlvertreter am Geschwister-Scholl-Institut der LMU München (1977-1984), Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft II an der Katholischen Universität Eichstätt (1984-2004), Professor an der Hochschule für Politik München (seit 1984).

Interpretation handelt es sich also bei der Verurteilung der Idee der Menschenrechte um eine historisch verständliche, aber sachlich nicht gerechtfertigte Reaktion, im Grunde um ein grobes Mißverständnis, das die tragische Konsequenz hatte, den Anschluss der Kirche an die Moderne um etwa 150 Jahre zu verzögern.³

3. Das Problem der konservativen und liberalen Antworten ist, dass sie relativ einseitig und oberflächlich sind. Ein *dritter Weg* besteht darin, die Idee allgemeiner Menschenrechte weder zu verdammen, noch einfach zu akzeptieren, sondern von einer spezifisch katholischen Auffassung von Menschenrechten auszugehen. Dieser Weg stellt die heute vorherrschende liberale Deutung in mehrfacher Hinsicht in Frage:

a) Hatte die Kirche nicht gute Gründe, den Prinzipien der Revolution mit Skepsis zu begegnen, unabhängig davon, ob sie vom Ancien Régime profitierte und unter dem Revolutionsregime zu leiden hatte?

b) Sind nicht die Menschenrechte selbst zwar christlich begründbares Gedankengut, aber – wenn man den Entstehungskontext mitbedenkt – säkularisiertes Christentum, postmetaphysische Restbestände des Christentums, bei denen fraglich ist, was sie – ohne ihre theologischen Bezüge – eigentlich bedeuten?

c) Unterscheidet sich eine christliche Deutung von Menschenrechten – und dem entsprechend eine christlich begründete Menschenrechtspolitik – nicht grundsätzlich von der liberalen Auffassung, die – ausgehend von den Erklärungen von 1776 und 1789 – bis heute die im Westen vorherrschende Interpretation geblieben ist?

d) Würde die Kirche, wenn sie die liberale Auffassung von Menschenrechten zum Maßstab ihrer inneren Ordnung und zum Kernpunkt der christlichen Moral- und Soziallehre machte, nicht eher zur Selbstsäkularisierung der Kirche als zur Christianisierung der Welt beitragen?

Es bedarf einiger Vorüberlegungen, um diese Fragen zu beantworten. Zunächst muss klar sein, wovon wir sprechen, wenn hier von allgemeinen Menschenrechten die Rede ist (1). Sodann ist zu unterscheiden zwischen der Entstehung, der Bedeutung, dem Geltungsanspruch, der Begründung und der Verwirklichung von Menschenrechten – Unterscheidungen, die dazu dienen, häufig vorkommende Verwechslungen zu vermeiden (2). Dann erst kommen wir auf die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Menschenrechten (3) und auf die spezifisch katholische Auffassung von Menschenrechten und von Menschenrechtspolitik zu sprechen (4). Anschließend wenden wir uns der Frage zu, inwiefern die Forderung nach

Menschenrechten in der Kirche berechtigt ist (5). Zuletzt folgt eine resümierende Schlussbetrachtung (6).

1. Die Idee allgemeiner Menschenrechte

Die Idee allgemeiner Menschenrechte, also dass Menschen als Menschen gleiche Grundrechte haben, ist heute selbstverständlich. Aber anzunehmen, Menschenrechte seien zu allen Zeiten selbstverständlich gewesen, wäre ein Anachronismus. Vor dem 17. Jh. hätte man diese Idee kaum jemandem verständlich machen können; bis heute ist sie in verschiedener Hinsicht unklar und umstritten. Dass *Bürger* eines politischen Gemeinwesens *Rechte* haben, ist eine alte Idee. Dass sie als Bürger *gleiche Rechte* haben sollen, eine neuere Idee.⁴ Dass sie *als Menschen* Rechte haben, eine noch neuere Idee. Die Idee der Gleichheit gehört ursprünglich nicht zur Idee des Rechts; Rechte werden eher als Vorrechte gedeutet, durch die man etwas vor anderen voraus hat;⁵ sie sind Vorrechte eines Standes.⁶ Dass man als Mensch Rechte haben sollte, wäre lange Zeit als Absurdität erschienen, denn was sollte das für ein Recht sein, das nicht durch eine Rechtsordnung innerhalb einer politischen Gemeinschaft garantiert wird.⁷

Die Idee allgemeiner Menschenrechte ist nicht plötzlich entstanden. Sie hat Vorläufer und hat sich auf dieser Grundlage entwickelt. Dass es eine allgemeine Menschennatur gibt; dass alle Menschen Kinder Gottes und zu gleicher Freiheit geboren sind; dass wegen der Wesensähnlichkeit, die zwischen Mensch und Gott besteht, dem Menschen eine besondere Würde vor der übrigen Natur zukommt; dass es – als Maßstab allen positiven Rechts – ewige Gesetze Gottes gibt, die der Mensch mit Hilfe der Vernunft erkennen kann und die ihm vorschreiben, wie er seiner Natur gemäß zu leben hat – das sind alte Gedanken, die auf die griechische und römische Stoa zurückgehen und vor allem bei Cicero ihre klassischen Formulierungen gefunden haben.⁸ Die neuzeitliche Entwicklung, die auf dieser Grundlage stattgefunden hat, bezeichnet man als den Übergang vom traditionellen zum modernen Naturrecht. Im Gegensatz zum traditionellen geht das moderne Naturrecht nicht mehr von theologischen Prämissen aus. Statt göttliche Gesetze anzunehmen, aus denen sich Pflichten ergeben, spricht man von Eigenschaften des Menschen, die Rechte begründen. Hinzu kommt eine individualistische Anthropologie: nicht das Gemeinwohl, sondern die Interessen von Natur aus freier und gleicher Individuen gelten als Kriterien einer guten Ordnung. Im Kontext dieser Entwicklung entsteht die moderne Vorstellung von Menschenrechten als subjektiven Rechten von Individuen, die vom Staat zu respektieren und zu garantieren sind.⁹

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Idee allgemeiner Menschenrechte dort aufkommt, wo Partikularrechte als Unrecht empfunden werden. Sei es dass Rechtlose (Sklaven, Fremde) Rechte fordern, oder dass Unter-

privilegierte die Vorrechte ihrer Herren bestreiten, oder dass Kolonien unter der Vorherrschaft des Mutterlandes leiden – worauf sollten sie sich berufen, wenn das positive Recht und die zuständigen Richter ihnen keine Gerechtigkeit verschaffen können? Sie können sich nur auf vorpositives Recht oder Naturrecht beziehen, auf das jeder Mensch als Mensch gleichermaßen Anspruch hat. «We hold these truths to be self-evident», formuliert die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, «that all men are created equal, that they are endowed by their creator with certain unalienable rights...». Und ähnlich heißt es in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.»

Menschen- und Bürgerrechte waren im 19. Jh. zentrale Themen der Innenpolitik, nicht der Außen- und Sicherheitspolitik. Als Grundrechte waren sie Gegenstand des Verfassungsrechts, nicht des Völkerrechts. Es bedurfte der Erfahrungen mit totalitären Diktaturen und deren Abkehr von den Prinzipien einer universalistischen Moral (d.h. ihrer nach Rassen- oder Klassenkriterien vorgenommenen Entrechtung großer Teile der Menschheit), und ebenso der Erfahrungen mit der außenpolitischen Aggressivität solcher Regime (v.a. des Nazi-Regimes), um das Ideal allgemeiner Menschenrechte zu einem Anliegen der gesamten Menschheit zu machen. Im Rahmen der UNO wurden Menschenrechte zunächst feierlich erklärt (1948), dann zum Gegenstand internationaler Verträge gemacht (Europ. Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950; UNO Menschenrechtspakte von 1966).¹⁰

Der Grundsatz, von dem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (im folgenden: AEMR) von 1948 ausgeht, lautet: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren» (Art. 1). Aus der natürlichen *Freiheit und Würde* aller Menschen ergibt sich «das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person» (Art. 3), aus der natürlichen *Gleichheit* aller Menschen das Verbot der Diskriminierung – aus Gründen der Rasse, des Geschlechts, der Religion usw. (Art. 2). Die Rechte und Normen, die dann im einzelnen aufgeführt werden, sind die Antwort auf Gefahren, die dem Leben, der Freiheit und Sicherheit der Person erfahrungsgemäß drohen. So das Recht auf körperliche Integrität, dem das Folterverbot entspricht (Art. 5); das Recht auf Freiheit, das durch das Verbot der Sklaverei geschützt wird (Art. 4); das Recht auf persönliche Sicherheit, das durch eine ganze Reihe von rechtsstaatlichen Verfahrensvorschriften konkretisiert wird (Art. 8-11).

Zur Vereinfachung und Systematisierung von Menschenrechtskatalogen hat sich ihre Einteilung in drei Gruppen¹¹ als hilfreich erwiesen: 1. *Liberale Grundfreiheiten* wie Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), Meinungs- und Informationsfreiheit (Art. 19), Schutz der Privatsphäre (Art. 12) und des Eigentums (Art. 17), Recht auf Freizügigkeit und Auswanderungsfrei-

heit (Art. 13). – 2. *Bürgerliche und politische Rechte* wie das Recht auf Staatsangehörigkeit (Art. 15), auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit (Art. 20) und insbesondere das (allgemeine und gleiche) Wahlrecht (Art. 21). – 3. *Soziale, ökonomische und kulturelle Rechte*, wozu in der AEMR das Recht auf soziale Sicherheit und Betreuung (Art. 22, 25), das Recht auf Arbeit und gleichen Lohn (Art. 23), ja sogar auf Erholung und bezahlten Urlaub (Art. 24) gerechnet werden. Und um klarzumachen, dass es bei diesem bunten Strauß heterogener Werte und Wünsche nicht um beliebige Forderungen, sondern um Rechte geht, heißt es gegen Ende der Erklärung: «Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht sind.» (Art. 28). Die 1966 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten *Menschenrechtspakte über bürgerliche und politische Rechte* bzw. *über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* waren ein erster Schritt auf dem Weg zu einer solchen internationalen Rechtsordnung.

Bedenkt man, wie sich in den vergangenen 200 Jahren das Bewußtsein für allgemeine Menschenrechte überall auf der Welt gefestigt hat; wie dieses Bewußtsein dazu beigetragen hat, den Opfern von Unterdrückung Mut und Orientierung, den Tyrannen und ihren Henkersknechten unruhige Nächte zu verschaffen; welche Hebelwirkung die Menschenrechte bei der Überwindung der kommunistischen Diktaturen hatten; wie der Schutz der Menschenrechte zur wichtigsten Aufgabe des Völkerrechts werden konnte – wenn man auf das alles zurückblickt, kann man von einem *Siegeszug der Menschenrechte*¹² sprechen. Wenn im folgenden Fragen an die Menschenrechte gestellt werden, wenn an Probleme ihrer Interpretation, ihrer Begründung, ihrer Umsetzung erinnert wird, dann nicht, um diese historische Errungenschaft in Frage zu stellen, sondern um sie besser zu verstehen und um erklären zu können, warum die katholische Kirche der Idee allgemeiner Menschenrechte zunächst skeptisch bis feindlich gegenüberstand.

2. Unterscheidungen

Ich unterscheide fünf Fragen, deren Beantwortung zu einem vertieften Verständnis der Idee der Menschenrechte führen kann:

- (1) Woher stammt die Idee allgemeiner Menschenrechte?
- (2) Was bedeuten diese Rechte?
- (3) Welchen Geltungsanspruch haben Menschenrechte und Menschenrechtsnormen?
- (4) Wie können diese Rechte begründet werden?
- (5) Wie können diese Rechte verwirklicht werden?

Ad (1): Die erste Frage zielt auf den ideengeschichtlichen und kulturellen Kontext, in dem die Idee allgemeiner Menschenrechte entstehen und sich entwickeln konnte. Wenn wir den Ursprung der Idee allgemeiner Menschenrechte dort ansetzen, wo diese zum ersten Mal feierlich erklärt wurden – also in den siebziger bis neunziger Jahren des 18. Jh. in Nordamerika und Frankreich – dann ist der kulturelle Entstehungskontext klar: es sind die Ideen und das intellektuelle Milieu der europäischen Aufklärung, insbesondere der britischen und französischen Aufklärung. Die Verfasser dieser Erklärungen – in Amerika vor allem Thomas Jefferson, in Frankreich der Abbé Sieyès, aber auch Lafayette, Mounier, Pétion, Robespierre – waren keine Atheisten, man wird aber auch kaum einen von ihnen als gläubigen Christen bezeichnen können. Viele von ihnen waren Freimaurer, die meisten Agnostiker oder Deisten, d.h. Vertreter einer Vernunftreligion, die sich auf die Idee eines höchsten Wesens und auf moralische Maximen beschränkte.

Wenn wir die europäische Aufklärung und die Erklärungen von 1776 und 1789 als den Entstehungskontext der Idee allgemeiner Menschenrechte bezeichnen, soll damit nicht bestritten werden, dass ähnliche Gedanken zum Teil schon in der europäischen Antike¹³ oder auch in außereuropäischen Kulturen¹⁴ zu finden sind. Worauf es hier ankommt ist, dass (a) die heute zumindest im Westen dominierende liberale Auffassung von Menschenrechten hier ihren Ursprung hat; und (b) die katholische Kirche die Idee allgemeiner Menschenrechte als Teil des Gesamtprojekts der Aufklärung wahrgenommen hat. Gerade deshalb spiegelt sich im Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten ihr Verhältnis zur modernen Welt insgesamt.

Ad (2): Die zweite Frage zielt auf die Interpretation der Menschenrechte. Klar ist, dass fast jedes der feierlich erklärten Rechte unterschiedlich interpretiert werden kann. So kann man z.B. das *Recht auf Leben* entweder als die Freiheit eines jeden deuten, sein eigenes Leben ohne Bedrohung durch andere zu fristen, oder aber als Anspruch, im Notfall von anderen ernährt zu werden. Das *Recht auf Arbeit* lässt sich als die Freiheit eines jeden interpretieren, sich um jede Art von Arbeit zu bewerben, oder als Anspruch, einen Arbeitsplatz vom Staat zugewiesen zu bekommen. Unterschiede ergeben sich auch daraus, wie eng oder weit der *Kreis der Berechtigten* gezogen wird, ob z.B. auch das Recht auf Leben derer geschützt werden soll, die ganz am Anfang oder am Ende des Lebens stehen (also in den Phasen, in denen die Bedrohung am größten und der Schutz am schwierigsten ist).

Um die ursprüngliche Bedeutung eines Menschenrechts zu verstehen, ist auf den Entstehungskontext zu achten; um die aktuelle Bedeutung zu verstehen, auf die Institutionen, die gegenwärtig die Deutungshoheit besitzen. Um die interkulturelle Bedeutung von Menschenrechten zu ver-

stehen, wie sie in internationalen Erklärungen und Konventionen zum Ausdruck kommt, ist zu berücksichtigen, ob Menschenrechte genau definiert werden oder von einer genauen Definition (oft bewußt) abgesehen wird.¹⁵

Ad (3): Menschenrechte haben einen universellen Geltungsanspruch. Zu behaupten, jeder Mensch habe bestimmte Rechte, kann nichts anderes bedeuten als dass diese Rechte von allen Menschen zu respektieren sind. Das gleiche gilt von den Normen (Geboten, Verboten), die jedem Menschenrecht zugeordnet sind und die entsprechenden Pflichten spezifizieren. Zum Recht auf Leben gehört das Verbot zu töten, zum Recht auf körperliche Integrität das Verbot der Folter, zum Recht auf Sicherheit das Gebot rechtstaatlicher Verfahren (z.B. im Strafprozeßrecht). Wenn Menschenrechte von allen Menschen zu respektieren sind, dann auch diese Normen. Wer Menschenrechten zustimmt, stimmt diesen Normen zu. Als erstes ist demnach festzuhalten: obwohl alle Menschenrechte eine partikuläre Entstehungsgeschichte haben (also irgendwann und -wo zum ersten Mal erkannt und formuliert wurden), beanspruchen sie universale Geltung. Beides widerspricht sich keineswegs.¹⁶

Unter universaler Geltung von Menschenrechten kann noch etwas anderes, weitergehendes gemeint sein: dass der Schutz der Menschenrechte eine Aufgabe der Menschheit ist. Nehmen wir als Beispiel noch einmal das Recht auf Leben. Als Freiheitsrecht eines beliebigen Menschen X impliziert es die Pflicht aller anderen Menschen, X nicht zu töten oder seiner Lebensmittel zu berauben – eine Unterlassungspflicht, die als unbedingte Verpflichtung gelten kann. Als Anspruchsrecht, im Notfall ernährt zu werden, ist das Recht auf Leben komplizierter. Denn hier stellt sich die Frage, wessen Pflicht es sein soll, X zu ernähren. Die Antwort scheint klar: die Pflicht der Eltern, wenn X ein Kind ist; die Pflicht des Staates, wenn X ein Bürger ist. Aber was ist, wenn die Eltern X nicht ernähren können oder wollen; oder wenn X in einer Diktatur lebt, deren Regierung keinen Schutz, sondern eine Gefahr für sein Leben darstellt. Heißt «Menschenrecht auf Leben» in solchen Fällen, dass es eine Pflicht der Menschheit ist, das Leben von X zu schützen? Wir berühren an dieser Stelle die großen Probleme der internationalen Gerechtigkeit, die wir hier nicht weiter verfolgen können.¹⁷

Ad (4) Hinter jeder Vorstellung von Menschenrechten – so kann man vermuten – steht ein Menschenbild, eine Vorstellung vom guten oder gelungenen Leben, von einer gerechten sozialen und politischen Ordnung, oft auch von einer Seins- oder Schöpfungsordnung. Für die Autoren der frühen Menschenrechtserklärungen waren das die individualistischen Prämissen des modernen Natur- und Vernunftrechts: Freie (autonome) und gleiche

(gleichberechtigte) Individuen regeln ihr Zusammenleben vertraglich, um ihre persönlichen Rechte zu schützen und den gemeinsamen Nutzen zu mehren – so die Grundannahme moderner Vertragstheorien von Hobbes bis Kant. Jede Begründung von Menschenrechten kann auf solche Hintergrundannahmen anthropologischer, ethischer und vielleicht metaphysischer Art zurückgreifen.

Hier stellt sich die Frage, ob solche Begründungen auf den Inhalt und Geltungsanspruch von Menschenrechten durchschlagen. Genauer: ob unterschiedliche Begründungen von Menschenrechten zu unterschiedlichen Auffassungen von Menschenrechten führen. Oder anders: ob unterschiedliche Auffassungen von Menschenrechten passende Begründungen suchen und in der Regel finden können. Man könnte hoffen, dass dem nicht so ist, denn die Menschenrechte sollen ja die gemeinsame normative Grundlage in einer pluralistischen Welt sein, die von Menschen mit verschiedenen Kulturen und Überzeugungen bevölkert wird. Wahrscheinlicher ist, dass es zumindest für einen Teil der Menschenrechte doch so ist und hinter gemeinsamen Erklärungen unterschiedlichste Auffassungen sich verbergen, die mit entsprechenden Hintergrundannahmen korrelieren. Durch ihre Ehrlichkeit imponiert in dieser Hinsicht die im Jahr 1990 von der Organisation islamischer Staaten in Kairo verabschiedete «Erklärung der Menschenrechte im Islam». Das grundlegende Menschenrecht der Religionsfreiheit wird dort nur im negativen Sinne erwähnt – als Verbot, sich selbst oder einen anderen zu einer fremden Religion zu bekehren oder sich dem Atheismus zuzuwenden; ansonsten ordnet die Erklärung die Menschenrechte der Scharia unter.¹⁸

Ad (5): Schließlich die Frage, wie die Menschenrechte verwirklicht werden können. Aus der Tatsache, dass in einem Land der Schutz von Menschenrechten nicht voll verwirklicht ist, lässt sich nicht schließen, dass die entsprechende Norm dort keine Geltung besäße oder keine Anerkennung fände. Aus der Tatsache, daß jede Nacht in New York 10 Morde passieren, kann nicht geschlossen werden, dass in den USA das Recht auf Leben gering geschätzt wird. Umgekehrt gibt aber die permanente und nicht mit Strafe wenigstens bedrohte Menschenrechtsverletzung in einem Land Anlass zum Verdacht, dass das entsprechende Recht wenn nicht in der dortigen Kultur, so doch vom herrschenden Regime gering geschätzt wird. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf körperliche Integrität und das entsprechende Verbot der Folter. Die Vereinten Nationen haben im Jahr 1984 eine *Antifolterkonvention* vereinbart. Von den 139 «parties to the convention» haben bis Ende 2004 79 ratifiziert, darunter Länder wie China und Saudiarabien. Häufig geben sie, zusammen mit der Ratifikation, zu Protokoll, an welche Bestimmungen des Vertrags sie sich nicht gebunden fühlen (China z.B.

nicht an Art. 30 (1 & 2), der die Möglichkeit der Anrufung internationaler Schiedsgerichte vorsieht). Aus Menschenrechtspolitik dieser Art kann man schließen, dass hinter gemeinsamen Erklärungen und Konventionen stark divergierende Auffassungen über die Bedeutung und Geltung bestimmter Menschenrechte stehen können.

Der katholischen Kirche wird vorgeworfen, dass sie sich heute zwar weltweit für die Menschenrechte einsetzt, sie aber in ihrem Inneren nicht verwirklicht.¹⁹ Dieser Vorwurf bezieht sich in der Regel auf das Gleichheitsprinzip (mangelnde Chancengleichheit für Frauen) und auf fehlende Partizipationsrechte (Forderungen nach Demokratisierung der Kirche). Handelt es sich dabei von Seiten der Kirche um einen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis? Oder steht dahinter eine eigene Vorstellung vom Inhalt der Menschenrechte? Wir werden diesen Fragen im 4. und 5. Teil dieses Aufsatzes nachgehen.

3. Katholische Kirche und Menschenrechte: eine historische Skizze

In der Forschung besteht weitgehender Konsens darüber, dass der Gedanke der Freiheit und Gleichheit aller Menschen auf die stoische Philosophie und das frühe Christentum zurückgeht.²⁰ Der Gott der Bibel überwältigt die Menschen nicht, er sucht ihre freie Zustimmung als Antwort auf seine Liebe. Er schafft den Menschen nach seinem Bild, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt seine Würde. Als durch Christus erlöste Kinder des einen Gottes sind alle Menschen Geschwister – das Ideal der Brüderlichkeit läßt sich nicht tiefer begründen. Paulus sagt dem entsprechend: «Durch den Glauben an Jesus Christus seid ihr alle Kinder Gottes... Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle eins in Christus Jesus» (Gal 4,26).

Auch der Gedanke der Menschenwürde geht tief in die römisch-christliche Tradition zurück. Im Offertoriumstext der alten Messliturgie betete der Priester: «Gott Du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert». Dieser Text stammt vermutlich von Papst Leo dem Großen (+ 461) und gibt der römischen *dignitas* eine christliche Deutung.²¹

Dennoch wäre es anachronistisch und absurd, wollten wir Paulus oder Leo den Großen als Vordenker oder Verfechter moderner Menschenrechte bezeichnen. Schon die Tatsache, dass die christlichen Theologen der Antike und des Mittelalters keine grundsätzlichen Probleme hatten mit Sklaverei oder Leibeigenschaft; mit einem Rechtswesen, das die Folter vorsah; mit einer ständischen Privilegienordnung, die zwischen Vollbürgern und Minderbürgern unterschied; zeigt, wie weit sie von einem modernen Menschenrechtsverständnis entfernt waren. Umgekehrt dürfen wir uns freilich

auch nicht vorstellen, dass die Grundwerte der Freiheit, Gleichheit und Würde aller Menschen keine Spuren im Denken und Handeln der Christen in der Antike und im Mittelalter hinterlassen hätten. Wenn auch nicht die Abschaffung der Sklaverei, der Feudalordnung oder des Kolonialismus selbst auf dem Programm stand, so doch immer wieder die menschenwürdige Behandlung von Sklaven, Leibeigenen und später der Indianer.²²

Wenn es aber die Tradition der menschenwürdigen Behandlung der Schwachen und Unterdrückten im christlichen Denken gab, warum wurde dann die Idee der Menschenrechte von kirchlicher Seite nicht als eine logische Weiterentwicklung der Ideen der spanischen Spätscholastik und des modernen Naturrechts verstanden? Die Antwort ergibt sich aus der kirchlichen Wahrnehmung der Philosophie der Aufklärung, hinter deren Kritik der Offenbarungsreligion und der politischen Rolle der Kirche eine neue Auffassung des Menschen und der Gesellschaft sichtbar wurde. Die Kirche musste den Eindruck haben, dass die modernen Menschenrechte nicht als eine Variante des – von der Kirche interpretierten – göttlichen Rechts und Naturrechts zu verstehen waren, sondern als Rechte eines autonomen Menschen und eines souveränen Volkes, das sich vom Paternalismus des absoluten Herrschers ebenso befreien wollte wie vom Maternalismus der Mutter Kirche.

Die Kompromißlosigkeit und Schärfe, mit der die Päpste des 19. Jh. auf die Prinzipien der Französischen Revolution reagierten, kann freilich nur aus den historischen Umständen erklärt werden. Hier einige Höhepunkte päpstlicher Polemik: Pius VI., Zeitgenosse und Opfer der Revolution,²³ verurteilt in seinem Schreiben *Quod aliquantum* (vom 10.03.1791) die Auffassung von der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, das angebliche Recht auf Religionsfreiheit, den Gedanken der Volkssouveränität und des Gesellschaftsvertrags. Dass die Menschen vor Gott gleich seien, bedeute keineswegs, dass sie auch untereinander gleiche Rechte haben sollten; eine solche Idee widerspreche sowohl der natürlichen Vernunft wie dem göttlichen Gesetz, das eine Ordnung im Zusammenleben der Menschen vorschreibe. Diese Ordnung stamme nicht vom Willen eines souveränen Volkes (welches leicht irren könne), sondern von Gott, ebenso wie die Autorität der Regenten nicht vom Volk, sondern von Gott komme.

Gregor XVI. protestierte 1832 in seiner Enzyklika *Mirari vos* gegen den Wahnsinn (*deliramentum*), jedermann müsse Gewissensfreiheit zugesichert werden. Pius IX. wiederholte in der Enzyklika *Quanta cura* 1864 die Ablehnung dieses *deliramentum* und verurteilte überdies im – als Anhang zu dieser Enzyklika veröffentlichten – *Syllabus* eine Reihe von Behauptungen, die die meisten Katholiken heute unterschreiben würden: dass jeder Mensch frei sei, den Glauben zu bekennen, den er für wahr hält (15); dass Staat und Kirche voneinander getrennt werden sollten (55); dass der katho-

lische Glaube nicht die einzige Staatsreligion sein solle (77); dass nicht wahr sei, dass Religionsfreiheit die Moral verderbe und zur «Pest des Indifferentismus» (Relativismus) verleite (79). In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) betonte Leo XIII., die Gerechtigkeit, ja schlichtweg die Vernunft, verböten es, dass der Staat allen Religionen gleiche Rechte und Privilegien einräumt. Und noch Pius XII. wiederholte in einer Ansprache vom Dezember 1953 vor katholischen Juristen die alte Lehre mit den Worten: «Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Verkündigung und Aktion» (also das Prinzip: keine Freiheit für den Irrtum!); fügte allerdings hinzu, es könne «im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes (gemeint ist der innere Friede eines Landes) gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen.»

Offenbar war die Religionsfreiheit das Menschenrecht, mit dem die katholische Kirche die größten Schwierigkeiten hatte. Bis einschließlich Pius XII. (1939–1958) galt der Kirche der *katholische Staat* als Inbegriff einer guten politischen Ordnung. Obwohl sie aus ihrer Vorliebe für die Monarchie lange Zeit kein Hehl machte, kam es der Kirche nicht in erster Linie auf die Regierungsform an (Neutralitätsthese seit Leo XIII; Lob der Demokratie seit der Weihnachtsansprache 1944 Pius XII.). Wichtig war, dass es sich um einen Staat handelte, dessen Gesetze dem Naturrecht und der christlichen Offenbarung entsprachen und dessen Politik dem Gemeinwohl diene. In diesem Staat galt nicht das Volk als Souverän, auch nicht der Monarch, sondern Christus als der König, dem sich alle – insbesondere die Politiker – verpflichtet fühlen sollten. Praktisch bedeutete das, dass die katholische Kirche ein Deutungsmonopol der normativen Grundlagen des Staates für sich beanspruchte. Im *katholischen Staat* fand sich die kirchliche Morallehre in den Gesetzen wieder: nicht nur Mord und Diebstahl, sondern auch Abtreibung, Euthanasie, Ehebruch, homosexuelle Handlungen, Wucher und Sonntagsarbeit konnten dort verboten werden und strafbar sein. Zu den Voraussetzungen für das Funktionieren eines *katholischen Staates*, wie er z.B. in Francos Spanien annähernd verwirklicht war, gehörte freilich, dass die große Mehrheit der Bevölkerung katholisch war und die Autorität der Kirche anerkannte. Andersgläubige waren deshalb unerwünscht und wurden allenfalls geduldet, d.h. ihnen wurde die private Religionsausübung gestattet, soweit es der öffentliche Friede erforderte.

Wie mit der Vielzahl von Religionen in einem Staat umzugehen sei, mußte in Europa mühsam gelernt werden. Die erste Reaktion auf den religiösen Pluralismus, der die Gesellschaft zu spalten drohte, war fast überall, dass Staat und Kirche eng zusammenrückten und durch Unterdrückung bzw. Vertreibung der Andersgläubigen die Homogenität der Gesellschaft wiederherzustellen suchten. Erst langsam setzte sich die Überzeugung

durch, dass durch die Trennung von Kirche und Staat sowie Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten Gerechtigkeit und Friede gewahrt werden könnten. Der katholischen Kirche fiel es besonders schwer, sich diese Überzeugung zueigen zu machen. Bis zum II. Vatikanum verfolgte sie eine Politik, die darauf hinauslief, Toleranz zu fordern, wo man sie brauchte, sie aber nicht (oder nur begrenzt) zu gewähren, wo man die Macht hatte, sie zu verweigern. Diese Position folgte logisch aus einer paternalistischen Sorge der Kirche für das Wohl der Menschen, das sie durch falsche Doktrinen gefährdet sah.

Vor diesem Hintergrund erscheint die im Konzil heftig umstrittene Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) als eine neue Lehre. Aus Respekt vor der Würde des Menschen, die verlangt, dem Einzelnen die Freiheit zu lassen, selbst nach der Wahrheit zu suchen, erklärt die Kirche ihre Übereinstimmung mit dem liberalen Grundsatz der Religionsfreiheit als Menschenrecht (DH 2). Ebenfalls aus Respekt vor der Würde der menschlichen Person erklärt sie ihre Präferenz für die Demokratie, die dem Einzelnen das Recht gibt, aktiv die öffentlichen Angelegenheiten mitzubestimmen (GS 73, 75). Sie begrüßt die Trennung von Kirche und Staat, die «auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom» seien, freilich zum Wohl der Menschen auch zusammenarbeiten sollten (GS 76). Die Kirche verlangt keine Privilegien vom Staat, ja sie verzichtet auf «legitim erworbene Rechte», sofern durch diese «die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist» (GS 76).

Am Ende dieser kurzen Skizze der Entwicklung des Verhältnisses von Katholizismus und Menschenrechten sollte nicht der Eindruck entstanden sein, dass die Kirche, aus historischen Gründen verzögert, zuletzt aber durch die eigenen Erfahrungen der Verfolgung in totalitären Diktaturen motiviert, einfach ins Boot der Moderne eingestiegen ist. Denn dieser Eindruck wäre einseitig und oberflächlich. Zum einen ist zu bedenken, dass die Kirche im 19. und frühen 20. Jh. keineswegs alle Menschenrechte kritisiert hat; ihre Sorge galt insbesondere den geistigen Freiheitsrechten (Gewissens-, Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit), in deren Folge sie eine Auflösung der sittlichen Grundlagen der Gesellschaft befürchtete.²⁴ Zum anderen hat die Kirche keinesfalls alle philosophischen und theologischen Annahmen revidiert, die ihrer Kritik bestimmter Menschenrechte zugrundelagen. Sie geht heute ebenso wenig wie damals von einem säkularisierten Naturrechts- oder einem positivistisch-demokratischen Menschenrechtsverständnis aus. Die Moral- und Soziallehre der Kirche steht in einem theologischen Kontext. Auch für die nachkonziliare Kirche ist der Mensch nicht autonom, das Volk nicht souverän. Beide sind verpflichtet, den Gesetzen Gottes zu folgen (GS 41, 74). Und dieser christliche Gott hat ein Faible für die Schwachen. Sein Wille geht nicht in dem auf, was freie, gleiche und rationale

Egoisten vertraglich vereinbaren. Die «Option für die Armen» muss eine bürgerliche Gesellschaft irritieren. Und bedenkt man, was gerade Johannes Paul II. der Welt an Kritik hinsichtlich der Kultur des Todes, an Mahnungen zur Verteidigung des Lebens und der Familie, an Aufrufen zu internationaler Solidarität und radikalem Pazifismus zugemutet hat, so kommt in diesem höchsten Repräsentanten eher eine anstößige als eine dem Zeitgeist angepasste Kirche zum Vorschein. Dabei ging dieser Papst – in seinem Verhältnis zur Moderne – von einem Grundgedanken aus, den Jacques Maritain als «Dialektik des gescheiterten Humanismus» bezeichnet hat: dass ein Humanismus ohne Gott, bei dem sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt, in liberalistischem Anarchismus oder kollektivistischem Despotismus enden muss, auf jeden Fall in einer entmenslichten Welt (vgl. etwa CA 13, EV 18–21).²⁵

Es lohnt deshalb, noch einmal darüber nachzudenken, wie eine katholische Vorstellung von Menschenrechten und eine christliche Menschenrechtspolitik aussehen müsste. Wenn ich mich dabei fast ausschließlich auf päpstliche Texte stütze, dann nicht deshalb, weil es an anderen Texten katholischer Denker fehlte. Der Grund ist einfach: die päpstlichen Texte sind leicht zugänglich, weit verbreitet und niemand kann bezweifeln, dass sie eine authentische Interpretation der katholischen Lehre enthalten.²⁶

4. Menschenrechte und Menschenrechtspolitik aus katholischer Sicht

Die katholische Kirche hat die Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen von Anfang an mit vorsichtigem Optimismus begleitet. Bedenken gab es zwar bereits im Entstehungsstadium der AEMR: Kritisch wurde vermerkt, dass unter den federführenden Intellektuellen in der von Eleanor Roosevelt geleiteten Menschenrechtskommission kein Katholik war; und dass man, um einen Konsens nicht zu gefährden, auf alle religiösen Bezüge, insbesondere auf eine *invocatio dei* verzichten wollte.²⁷ Andererseits gab es prominente Katholiken, die in den Konsultationsprozess einbezogen wurden und eine allgemeine Menschenrechtserklärung mit dem Argument unterstützten, auch bei ganz verschiedenen theoretischen Begründungen könne ein praktischer Konsens über Menschenrechtsnormen Bestand haben.²⁸ Die AEMR war auf jeden Fall kein anti-katholisches Dokument und sie enthielt Elemente, die einen Einfluss der katholischen Soziallehre vermuten lassen. Dazu gehört als Ausgangspunkt der «Glaube ... an die Würde und den Wert der menschlichen Person» (Präambel), sodann die Hervorhebung der Familien- und Elternrechte (Art. 16.3 und 26.3), ferner die Verteidigung der Rechte der Arbeiter auf gerechten Lohn (Art. 23.3) und auf freie Berufsvereinigungen (Art. 23.4), schließlich der Hinweis auf die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (Art. 29.1).²⁹

Angelo Roncalli, der als Nuntius in Paris die Entstehung der Erklärung begleitet und ermutigt hatte, bezeichnete als Papst Johannes XXIII. die AEMR als einen «Akt von höchster Bedeutung» (*Pacem in terris* 143). Die späteren Päpste sind ihm in diesem Urteil gefolgt. Doch je mehr sich der Gedanke der Menschenrechte als Maßstab der Politik durchsetzte, desto heftiger wurde die Auseinandersetzung um ihre Interpretation und Verwirklichung. Die katholische Kirche steht hier nicht als Beobachterin am Rande, sondern als eine weltweite Organisation, die moralische Autorität für sich in Anspruch nimmt, mitten in der Auseinandersetzung.

Dass die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum nicht nur die Menschenrechte begrüßt, sondern eine eigene Interpretation von Menschenrechten vertreten hat, wird aus einem zentralen Text des Konzils deutlich (GS 41): «Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert. Freilich muss diese Bewegung vom Geist des Evangeliums erfüllt und gegen jede Art falscher Autonomie geschützt werden. Wir sind nämlich der Versuchung ausgesetzt, unsere persönlichen Rechte nur dann für voll gewahrt zu halten, wenn wir jeder Norm des göttlichen Gesetzes ledig wären. Auf diesem Wege aber geht die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren.»

Was aus dieser Aussage für eine christliche Auffassung von Menschenrechten folgt, möchte ich an einigen Texten von Johannes Paul II. erklären: «Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich... Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus» (CA, 1991, 46). Dies ist die alte Lehre der Kirche, die eine unbegrenzte Volkssouveränität (das Volk kann entscheiden, was es mehrheitlich will) ablehnt. Nur eine rechtsstaatliche Demokratie ist annehmbar, wobei Rechtsstaat hier nicht nur im formalen Sinne rechtsstaatlicher Verfahren, sondern auch im substantiellen Sinne eines Staates verstanden wird, dessen Verfassung und Gesetze bestimmte Werte und Grundrechte verkörpern, die der Natur und Bestimmung des Menschen entsprechen.

Nun sind es gerade die in Verfassungen verankerten Grundrechte, die den modernen Demokratien eine solide rechtsstaatliche Grundlage geben können. Um welche Grundrechte handelt es sich? Dazu schreibt der Papst: «Unter den vorrangigsten Rechten sind zu erwähnen: das Recht auf Leben, zu dem wesentlich das Recht gehört, nach der Zeugung im Mutterschoß heranzuwachsen; das Recht, in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit geeignet ist; das Recht, seinen Verstand und seine Freiheit in der Suche und Erkenntnis der Wahrheit zur Reife zu bringen; das Recht,

an der Arbeit zur Erschließung der Güter der Erde teilzunehmen und daraus den Lebensunterhalt für sich und die Seinen zu gewinnen; das Recht auf freie Gründung einer Familie und auf Empfang und Erziehung der Kinder durch verantwortungsvollen Gebrauch der eigenen Sexualität. Quelle und Synthese dieser Rechte ist in gewissem Sinne die Religionsfreiheit, verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben» (CA 47).

Hier handelt es sich um einen recht ungewöhnlichen Katalog und um eine besondere Akzentuierung von Menschenrechten, bei denen die entsprechenden Pflichten gleich mitgedacht werden. Um Menschenrechte und Menschenrechtsnormen zu verstehen, müssen wir uns die kirchliche Auffassung von der Natur des Menschen vor Augen halten. Auch hier halte ich mich an das, was Johannes Paul II. – vor allem in seiner «Theologie des Leibes» und in «Familiaris consortio» – als christliche Anthropologie entwickelt hat. Der Mensch ist von Gott zur Liebe berufen: «den er *aus Liebe* ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig *zur Liebe*» (FC 11). Liebe – das bedeutet hier natürlich nicht Verliebtheit, sondern Wohlwollen, Hingabe an den Anderen, auch Opferbereitschaft. Wenn Liebe auf Gegenseitigkeit beruht und gemeinschaftsbildend wirkt, ist sie zugleich größtes Glück und größte Sorge. *Ehe und Familie* sind der Ort, wo diese Liebe erlebt und gelernt werden kann. Ein Mensch kann sich am besten entfalten, wenn er in Liebe gezeugt, von der Mutter schon vor der Geburt liebevoll angenommen, in einer Familie heranwächst, die zusammenhält; und wenn er später eine Person des anderen Geschlechts findet, mit der er eine solche Gemeinschaft der Liebe neu begründen kann.

Im Zentrum der christlichen Anthropologie steht darum die *Familie*. Sie wird nicht deshalb so sehr geschätzt, weil hier Kinder gezeugt und erzogen werden, die später als Renten- und Steuerzahler die Kontinuität des eigenen Staatsvolks garantieren; sondern weil sie der *natürliche Ort der Menschwerdung* ist. Theoretisch könnte man zwar imaginieren, dass sich der Mensch nach Art der Fische entwickelt: irgendwo würden Eier deponiert und im Vorübergehen befruchtet, daraus könnten klein aber fertig die Lebewesen ausschlüpfen und sich in einem Schwarm auf ihren Lebensweg begeben (vergleichsweise: von der *in vitro* Zeugung und Inkubation gleich in die Kinderkrippe). Aber welche Gestalt ein solches Wesen auch hätte, es wäre kein naturgemäß entwickelter Mensch. Denn der muss in einem Milieu der Liebe gehegt und gepflegt werden. Nur so schöpft er die Kraft, in einer Welt zu bestehen, die nicht von Liebe – sondern z.B. von den Gesetzen des Marktes – geprägt ist (vgl. dazu CA 39).

Was denkt die Kirche von den Grundwerten der *Freiheit* und *Gleichheit*, die den modernen Menschenrechtserklärungen zugrunde liegen? Die Kirche

betont den Wert der *Freiheit*, heute – im Zeitalter der Demokratie – auch in politischer Hinsicht eindeutiger als früher. Allerdings lehrt sie einen anspruchsvollen Begriff von Freiheit, nach dem Freiheit nicht einfach vorhanden ist oder verliehen werden kann, sondern mit Hilfe der Vernunft und des Willens erworben werden muss. Sie unterscheidet zwischen einem richtigen und einem falschen Autonomiebegriff. «Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten... Wahre sittliche Autonomie des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes» (FR 40–41).³⁰ Freiheit verwirklicht sich also nur als Freiheit zum Guten. Damit Menschen nicht zur Freiheit verdammt sind (Sartre), sondern in der Freiheit leben können, müssen sie die Wahrheit suchen. Genauer: sich auf die Wahrheit ihrer Natur besinnen. Erst wenn sie erkannt haben, dass der Mensch zur Liebe berufen ist, können sie die eigene Freiheit recht gebrauchen. Freiheit kann daher nicht Selbstbestimmung sein, wenn darunter eine egoistische Selbstverwirklichung verstanden wird, die womöglich auf Kosten derer geht, die mir in Liebe anvertraut wurden. Das Kind als Eigentum, das man sich auch noch zulegt (oder als Schadensfall, wenn unerwünscht, «wegmacht»); die Ehe als zeitlich befristete Partnerschaft des gegenseitigen Nutzens; die Familie als Steuersparmodell oder als Schlafgemeinschaft, die neben der Karriere herläuft – sind Stichworte, die eine falsch verstandene Freiheit als Selbstbestimmung charakterisieren.³¹

Für eine Religion, zu deren tiefsten Überzeugungen gehört, dass alle Menschen Gott Vater nennen dürfen, ist es nicht schwer, den Wert der *Gleichheit* zu begründen. Die Kirche lehrt, dass bei allen Unterschieden, die es immer unter Menschen geben wird, sie in der Würde ihrer Person gleich sind und gleiche Grundrechte besitzen sollen.³² Ebenso biblisch begründet ist der Wert der *Solidarität*, nämlich aus der Vorliebe des christlichen Gottes für die Kleinen und Schwachen: daraus folgt die Pflicht eines von christlichen Werten geleiteten Staates, den Schwächsten in der Gesellschaft (wozu die Ungeborenen und stark Behinderten gehören) Schutz und Fürsorge, den Unterprivilegierten, aber Arbeitsfähigen die Chance, für sich selbst zu sorgen, zukommen zu lassen.

Etwas anderes als die von der Kirche befürwortete Idee gleicher Grundrechte für alle und einer besonderen Fürsorgepflicht zugunsten der Schwächsten und Schwachen, ist die heute weit verbreitete Idee eines Gleichberechtigungsegoismus, der ohne Rücksicht auf das spezifische Gemeinwohl fordert, dass bedingungslos jeder das bekommen können soll, was andere haben. So haben – ein relativ harmloses Beispiel – amerikanische Professoren vor den obersten Gerichten erstritten, dass man sie nicht aus Altersgründen diskriminieren dürfe. Sie lehren seither so lange sie wollen und verhindern dadurch, dass jüngere Kollegen, die auf ihre Chance warten,

angestellt werden können. Die Idee der Gleichheit, die solchen Antidiskriminierungsgesetzen zugrunde liegt, findet sich in keinem kirchen-offiziellen Dokument wieder. Im Gegenteil hat schon Paul VI. kritisch vermerkt, eine übertriebene Forderung nach Gleichheit könne «einen Individualismus hervorbringen, bei dem jeder seine eigenen Rechte einfordert, ohne irgendeine Verantwortung für das Gemeinwohl übernehmen zu wollen.»³³

Zum Gegenstand scharfer päpstlicher Kritik wird dieser Gleichberechtigungsegoismus, wo er an die Familie rührt. So schreibt Johannes Paul II. in seinem zuletzt erschienenen Buch *Erinnerung und Identität* (2005), nachdem er das Verbrechen massenhafter Abtreibung angeprangert hat, folgendes: «Und auch an anderen schweren Formen der Verletzung des Gesetzes Gottes fehlt es nicht. Ich denke z.B. an den starken Druck des Europäischen Parlaments, homosexuelle Verbindungen anzuerkennen als eine alternative Form der Familie, der auch das Recht der Adoption zusteht. Es ist zulässig und sogar geboten sich zu fragen, ob nicht hier – vielleicht heimtückischer und verhöhler – wieder eine neue Ideologie des Bösen am Werk ist, die versucht, gegen den Menschen und gegen die Familie sogar die Menschenrechte auszunutzen» (S. 26). Was oben über die Anthropologie des Papstes gesagt wurde, macht die Schärfe dieser Kritik verständlich.

Was christliche *Menschenrechtspolitik* sein sollte, ist nach alledem leicht gesagt und schwer getan. In der Öffentlichkeit, jeder an seinem Ort, die *Würde des Menschen* verteidigen, wo immer sie auf dem Spiel steht; *Ehe und Familie* verteidigen, gegen offene und versteckte Angriffe; eine christliche Sicht des Menschen und seiner Rechte, aber auch die Grundsätze der christlichen Soziallehre, überzeugend propagieren und bekanntmachen; christliche Laien, Priester und Bischöfe ermutigen, profilierte christliche Positionen in öffentliche Diskussionen einzubringen. Dass es schwer ist, solche Ziele in einem zunehmend entchristlichen Europa zu verwirklichen, ist offensichtlich. Dass es aber auch nicht aussichtslos ist, zeigt das allgemeine Problembewußtsein in unserer Gesellschaft und die Tatsache, dass die Ergebnisse der modernen Sozialwissenschaften eine erstaunlich deutliche Tendenz zeigen, die Lehre der Kirche – insbesondere über die Bedeutung der Familie für die Entwicklung der Person und das Gedeihen der Gesellschaft – zu bestätigen.³⁴

5. Menschenrechte in der Kirche?

Auf die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche «wird man erwidern müssen, dass zumindest die im Jahr 1948 von der UNO proklamierten Menschenrechte in jedem Rechtssystem – sei es nun staatlich oder kirchlich – Anwendung finden sollten. Bei der ... Reform des kanonischen Rechts führt an sich kein Weg daran vorbei ...». Diese Aussage eines katho-

lischen Theologen³⁵ klingt einleuchtend, allerdings nur für den, der die AEMR nicht kennt. Ein Blick in dieses Dokument hätte nämlich genügt, um zu erkennen, dass der *Staat* der eigentliche Adressat der Erklärung ist, während die Kirche gar nicht die Macht besitzt, die meisten der hier genannten Rechte zu schützen oder zu verletzen. Das gilt etwa für Art. 4 (Verbot der Sklaverei), Art. 5 (Verbot der Folter), Art. 9 (Schutz vor Verhaftung und Ausweisung), Art. 13 (Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit), Art. 15 (Recht auf Staatsangehörigkeit) u.a.m.³⁶

Andere Bestimmungen finden deshalb keine Anwendung, weil die Kirche – im Gegensatz zum Staat – eine freiwillige Gemeinschaft von Gläubigen ist, die sich zur Pflege einer spezifischen Religion zusammengeschlossen haben und sich den Geboten Gottes verpflichtet fühlen, wie sie von den kirchlichen Autoritäten interpretiert werden. Religionsfreiheit (Art. 18) kann man deshalb vom Staat fordern, nicht aber von einer Kirche. Auch das Verbot der Diskriminierung (Art. 2) oder das allgemeine und gleiche Wahlrecht (Art. 21) können nicht einfach vom Staat auf die Kirche übertragen werden, sondern nur in dem Maße Anwendung finden, wie sie der Tradition und den Grundwerten der Kirche nicht widersprechen.³⁷

Dass es in der Kirche keinen gleichberechtigten Zugang zu allen Ämtern gibt, ist bekannt. Anders als in demokratischen Rechtsstaaten oder gewöhnlichen Vereinen genügt es in der Kirche nicht, Mitglied zu sein und über die erforderliche Ausbildung zu verfügen, um in ein Amt gewählt oder ernannt zu werden. Das Priesteramt bleibt Frauen (immer) und verheirateten Männern (in der Regel) verschlossen. Das mag für manche Menschen schmerzlich sein, ein Recht ergibt sich daraus nicht. Denn die Kirche selbst schließt ein solches Recht aus theologischen Gründen aus. Von der Verletzung eines Menschenrechts auf Gleichheit könnte allenfalls dann gesprochen werden, wenn es eine Zwangsmitgliedschaft in der Kirche gäbe.

Das soll freilich nicht heißen, dass sich die Frage nach Menschenrechten innerhalb der Kirche nicht stellt. Die Kirche ist u.a. auch eine Rechtsordnung, in der Macht ausgeübt wird. Im neuen Kompendium der kirchlichen Soziallehre heißt es: «Aus tiefempfunderer Erfahrung kennt die Kirche die Notwendigkeit, Gerechtigkeit und Menschenrechte in ihren eigenen Reihen zu respektieren.»³⁸ Die Artikel der AEMR, die auf allgemeine Rechtssicherheit zielen (Art. 8, 10, 11), sollten deshalb auch in der Kirche Anwendung finden. Hier mag in Einzelheiten Reformbedarf bestehen, zumal der neue Kodex von 1983 – nach Auskunft mancher, die ihn anzuwenden haben – zu viel Theologie, zu wenig prozedurale Präzision enthält. Von allgemeiner Rechtsunsicherheit kann jedoch keine Rede sein.³⁹

5. Schlussbetrachtung

Welches Verhältnis besteht also zwischen katholischer Kirche und Menschenrechten? Ich will versuchen, meine Antwort noch einmal zu resümieren: Dass die christlichen Kirchen, besonders die katholische Kirche, die modernen Menschenrechte lange Zeit mit Skepsis betrachteten, erklärt sich nicht nur aus den Erfahrungen mit der Französischen Revolution, sondern auch aus dem Entstehungskontext der Erklärungen von 1776 und 1789. Zu diesem Kontext gehört die Philosophie der Aufklärung, die zum großen Teil entschieden anti-christlich war. Zum Umdenken der Kirche trug eine ganze Reihe verschiedener Faktoren bei, zum einen die Erfahrung der Kirchenverfolgung unter Nationalsozialismus und Kommunismus, zum anderen aber auch positive Erfahrungen, wie die von Jacques Maritain, der in Nordamerika eine «christliche Demokratie» kennenlernte und an der Vorbereitung der AEMR beteiligt war. Dieses Umdenken war aber kein einfaches Umschwenken, sondern eine Besinnung auf die eigene Lehre und Tradition, die im Lichte moderner Erfahrungen neu gedeutet werden konnte. Wir haben es also nicht mit einer einfachen Übernahme der Idee allgemeiner Menschenrechte durch die Kirche zu tun, sondern mit ihrer christlichen Deutung und Begründung.

Im Gegensatz zu Staaten und Gruppen, die ihre besondere kulturelle und religiöse Prägung durch eigene Erklärungen verdeutlicht haben,⁴⁰ ist die katholische Kirche bisher mit keiner eigenen Menschenrechtserklärung hervorgetreten. Dass eine solche Erklärung eigene Akzente setzen würde, ist durchaus anzunehmen. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Menschenrechtserklärung amerikanischer Katholiken vom Januar 1947, die sowohl in ihrer naturrechtlichen Begründung als auch in der inhaltlichen Bestimmung von Menschenrechten deutlich von der AEMR von 1948 abweicht.⁴¹ Diese Erklärung stammt aus der Zeit vor dem II. Vatikanum; heute würde die Kirche anders formulieren. Aber wenn wir bedenken, was Johannes Paul II. über Menschenrechte geschrieben hat, so wäre von einer solchen Erklärung zu erwarten, dass sie sich vom liberalen Mainstream ebenso weit entfernte wie die Erklärungen der asiatischen, afrikanischen und islamischen Völker.⁴²

Werden wir eine spezifisch katholische Erklärung der Menschenrechte je zu sehen bekommen? Vermutlich nicht und das aus spezifisch katholischen Gründen. Denn einerseits könnte die Kirche, wie andere Gruppen auch, eine eigene Interpretation und Begründung von Menschenrechten beanspruchen und verteidigen. Andererseits täte sie das nicht mit der Absicht, ihre eigene kulturelle Identität hervorzuheben und von anderen abzugrenzen. Die katholische Kirche ist Weltkirche und sie ist davon überzeugt, dass ihre Auffassung von Menschenwürde und Menschenrechten im Prinzip für alle

vernünftigen Menschen guten Willens einsichtig ist. Den faktischen Pluralismus solcher Auffassungen kennt sie, einen normativen Relativismus lehnt sie ab. Sie wird daher das Gemeinsame betonen und die in internationalen Erklärungen und Konventionen vereinbarten Menschenrechte verteidigen. Aber sie wird auch ihre Stimme erheben, wenn eine konkrete Deutung dieser Rechte, die der Lehre der Kirche widerspricht, den Weg ins positive Recht antreten soll – etwa wenn der Schutz des Lebens den Ungeborenen, den Behinderten oder den Alten entzogen werden soll; oder wenn die Sozialpflichtigkeit des Eigentums und die Grundrechte der Arbeiter geleugnet werden; oder wenn das Diskriminierungsverbot so gedeutet wird, dass der besondere Schutz der Familie oder das Selbstbestimmungsrecht der Kirche gefährdet ist.

ANMERKUNGEN

¹ Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht das katholische Christentum. Zu den Gründen, warum auch die Lutheraner der Idee allgemeiner Menschenrechte lange Zeit kritisch gegenüberstanden, vgl. W. Huber/H.E.Tödt: *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, München 1988, insbes. S. 45–55, 162–175. – Zum traditionell positiveren Verhältnis der reformierten Kirchen zur Idee allgemeiner Menschenrechte, vgl. J.M.Lochman/J.Moltmann (Hg.): *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*, Neukirchen 1976, S. 12–19. – Zum immer noch kritischen Verhältnis der russischen Orthodoxie, zumindest gegenüber einer liberalen Auffassung von Menschenrechten, vgl. *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, dt. Übers. hrg. von J. Thesing und R. Uertz, St. Augustin 2001, insbes. Teil IV, 6 u. 7 des von der Moskauer Bischofssynode im Jahr 2000 verabschiedeten Dokuments.

² Vgl. zu dieser Form der Kritik Jean Madiran: *Les Droits de l'Homme (DHSD)*, Maule 1988 (die Abkürzung steht für: *Droits de l'Homme Sans Dieu*). Oder auch Thomas Molnar: *Christian Humanism. A critique of the secular city and its ideology*, Chicago 1978. Zu dieser Gruppe zähle ich auch konservative Interpreten, die den wahren Begriff der Menschenrechte, wie ihn die Kirche vertrete und der Sache nach immer schon vertreten habe, vom neuzeitlichen Begriff der Menschenrechte scharf trennen. Im Italienischen bietet sich diese Trennung durch die Unterscheidung von *diritti del uomo* und *diritti umani* auch terminologisch an. Vgl. in diesem Sinne die bedenkenswerten Ausführungen von Danilo Castellano: *Razionalismo e diritti umani*, Torino 2003, 55–76.

³ Zuletzt noch in diesem Sinne, wenn auch im einzelnen sehr differenziert, die Arbeit von Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikan. Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005.

⁴ Es ist die Grundidee der Demokratie, die aber in Antike und Mittelalter ebenso selten ist wie die Demokratie selbst. Erst im 18. Jh. findet sie weite Verbreitung.

⁵ So im römischen Vielvölkerstaat die Rechtsstellung eines *cives romanus*. Vgl. Apostelgeschichte Kap. 22, 25–29: Paulus: «Einen römischen Bürger dürft ihr nicht auspeitschen, schon gar nicht ohne Gerichtsverfahren». Kommandant: «Ich selbst mußte das Bürgerrecht für viel Geld erwerben». Paulus: «Ich besitze es von Geburt an».

⁶ Bis heute gibt es solche Rechte, z.B. das Recht der Professoren in Cambridge, auf den Lawns zu gehen; der Wert dieses Rechts besteht darin, dass die Studenten die Wege nicht verlassen dürfen.

⁷ Jeremy Bentham, der große Aufklärer und Philanthrop, bezeichnet die Idee allgemeiner Menschenrechte als Unsinn. Und weil diese Idee so hoch und erhaben daherkommt, aber – was ihre genaue Bedeutung und ihre Begründung angeht – auf sehr dünnen und wackeligen Füßen steht, spricht er von «nonsense upon stilts», Unsinn auf Stelzen. Vgl. *Anarchical fallacies. Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*; in: J. Waldron (ed): *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London/New York 1987, 46–77.

⁸ Z.B. Cicero *De legibus* I, 25–26; vgl. die Darstellung der ethisch-politischen Lehren der Stoiker und Ciceros bei Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2: Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Bd. 2/1: Die Römer. Stuttgart (Metzler) 2001 bzw. 2002.

⁹ Zum Ursprung der Idee subjektiver Rechte vgl. Richard Tuck: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge UP 1979; zur Entwicklung des modernen Naturrechts vgl. Knut Haakonssen: *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge UP 1996. Vgl. zudem H. Syse: *Natural Law, Religion, and Rights*, South Bend 2004.

¹⁰ Der entscheidende Unterschied zwischen Erklärungen und Konventionen zum Schutz der Menschenrechte ist natürlich, dass letztere Verfahren und Institutionen zur Verwirklichung von Menschenrechten – insbes. zur Information, Kontrolle und Rechtsfindung im Falle von Menschenrechtsverletzungen – vorsehen.

¹¹ Zuweilen ist auch von drei *Generationen* von Menschenrechten die Rede, weil man die verbreitete Unterstützung für liberale Freiheitsrechte schon im 18. Jh. für demokratische Partizipationsrechte im 19. Jh. für soziale Grundrechte erst im 20. Jh. findet.

¹² Mit *Siegeszug der Menschenrechte* ist nicht primär gemeint, dass sie im Verlauf der letzten 200 Jahre zunehmend verwirklicht wurden. Gemeint ist, dass es zur Rechtfertigung politischen Handelns immer weniger plausible Alternativen gab. Ähnlich sprechen wir vom *Siegeszug des Christentums* nach dem 4. Jh. in Europa: das Heidentum war für die meisten keine plausible Alternative mehr, auch wenn es noch lange dauerte, bis ganz Europa christlich war und auch wenn es seither viele Christen gab, deren Handeln wenig vom Geist des Evangeliums erkennen ließ.

¹³ Vgl. K.M. Girardet/U. Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität – die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005.

¹⁴ Vgl. H. Bielefeld: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt 1998.

¹⁵ Menschenrechtserklärungen und -konventionen, die allgemeine Zustimmung finden sollen, sind notwendigerweise Kompromissformeln. Vgl. dazu die Entstehungsgeschichte der AEMR in Mary Ann Glendon: *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York 2001. Ein Beispiel ist die Entstehung von Art. 17 über Eigentumsrechte: «Article 17 on property rights occasioned much debate. . . The compromise was achieved by omitting the word *private* and, as characteristically happens in difficult negotiations, by escaping to a high level of generality» (ebda. 182–183).

¹⁶ Nehmen wir an, ein striktes Folterverbot sei zum ersten Mal an der Universität Ingolstadt im Jahre 1600 formuliert und verteidigt worden. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Folterverbot nur oder in besonderem Maße für Ingolstädter gälte. Entstehungskontext und Geltungsanspruch haben ansich nichts miteinander zu tun. Das schließt freilich nicht aus, dass die genaue Bedeutung des Wortes «Folter» damals und vielleicht bis heute in Ingolstadt und Schanghai unterschiedlich ist.

¹⁷ Vgl. dazu Karl Graf Ballestrem (Hg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen 2001.

¹⁸ Vgl. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5. August 1990, insbes. Art 10, 24 und 25. Der Text ist zugänglich unter www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo_dec.htm

¹⁹ So immer wieder in Beiträgen der theologischen Zeitschrift *Concilium*, insbesondere in der Februarnummer des Jahres 1989, die dem Thema Kirche und Französische Revolution gewidmet ist.

²⁰ Zu den politischen Lehren des Neuen Testaments vgl. Henning Ottmann (Anm. 8), Bd. 2/1, Kap. X.

²¹ Vgl. zur Geschichte dieses Offertoriumstextes Jo Hermans: *Die Feier der Eucharistie*, Pustet 1984, 218ff. Den Hinweis verdanke ich Nikolaus Lobkowicz.

²² Vgl. in diesem Sinne Wolfgang Waldstein: *Römische Rechtsgeschichte*, 9. Aufl. München 1995, 63. Zum Beitrag eines Teils der spanischen Spätscholastik zur Entwicklung moderner Menschenrechtsideen vgl. Josef Höffner: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947.

²³ Die französische Republik besetzte im Februar 1798 Rom, setzte den Papst ab, nahm ihn gefangen und zwang ihn ins Exil in Valence, wo er am 29. August 1799 auch an den Folgen der Gefangenschaft starb. In der vom General Berthier verkündeten Absetzungsurkunde heißt es haßerfüllt: «Depuis quatorze cents ans, l'humanité demande la destruction d'un pouvoir anti-social dont le berceau ne semble se placer sous le signe de Tibère que pour s'approprier la duplicité, la férocité, la soif de sang et l'amour pour la débauche du père des Nérons.» Den abgesetzten Papst bezeichnete die Republik als «Pie VI et dernier, ci-devant pape». Vgl. Jean Madiran (Anm. 2), S. 55.

²⁴ Das ist nur einer unter mehreren Gedanken, die man zur Differenzierung des hier Gesagten in der grundlegenden Studie von Josef Isensee finden kann: *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*. In: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1987, S. 138–174.

²⁵ CA steht hier und im folgenden für die Enzyklika *Centesimus annus* (1991), EV für *Evangelium Vitae* (1995).

²⁶ Kein Papst hat bisher so viel über Menschenrechte geschrieben wie Johannes Paul II. Nach Uertz (Anm. 3) konnte die Kirche erst nach dem Abschied vom neuscholastischen Naturrecht und der Zuwendung zu einer Philosophie des christlichen Personalismus zu einem modernen (=liberalen) Verständnis der Menschenrechte gelangen. Abgesehen davon, ob diese These stimmt, ist mein Eindruck der umgekehrte: obwohl Johannes Paul II. einen christlichen Personalismus vertritt, ist seine Auffassung von Menschenrechten nicht modern (=liberal).

²⁷ Vgl. die Stellungnahme im *Osservatore Romano* vom 15. Okt. 1948.

²⁸ So vor allem Jacques Maritain. Vgl. dazu seine Stellungnahmen im Konsultationsprozess der Menschenrechtskommission in: *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium. Mit einer Einführung von Jacques Maritain*, Zürich 1951, insbes. 11–23 und 95–102.

²⁹ Die federführenden Vordenker in der Menschenrechtskommission waren der Chinese Peng-chun Chang, der Franzose René Cassin und der Libanese Charles Malik. Chang war ein kunfuzianischer Humanist, Cassin ein liberaler Jude, Malik ein griechisch-orthodoxer Christ. Malik war ein eifriger Leser von *Rerum novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931). Durch ihn, aber auch durch lateinamerikanische Delegierte, scheinen Gedanken der katholischen Soziallehre in die AEMR gelangt zu sein. Vgl. dazu Mary Ann Glendon, Anm. 15, 33ff.; dies.: *Catholicism and Human Rights*, Marianist Award Lecture 2001, Dayton University 2001, 12–14.

³⁰ Johannes Paul II.: *Fides et ratio* (1993), 40–41.

³¹ In CA 17 spricht JP II. von einem «Irrtum...im Verständnis der menschlichen Freiheit, die sie vom Gehorsam gegenüber der Wahrheit und damit auch von der Pflicht, die Rechte der Menschen zu respektieren, entbindet. Inhalt der Freiheit wird dann die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes und des Nächsten führt, die in der Verfolgung der eigenen Interessen keine Grenzen kennt und die auf die Forderungen der Gerechtigkeit keine Rücksicht nimmt.» Zu den Texten, in denen Johannes Paul II. seine Theologie der Freiheit entwickelt, gehört auch die Botschaft zum Weltfriedenstag am 01.01.1980 über die «wahre Freiheit als Wurzel und Frucht des Friedens» (AAS 72: 1980/II, 1261). Die wahre Freiheit wird dort von der Willkür unterschieden, wie sie in permissiven Gesellschaften als Freiheit propagiert wird.

³² Vgl. *Gaudium et spes* 29; *Pacem in terris* 44.

³³ *Octogesima adveniens* 23, in AAS 63 (1971), 418.

³⁴ Vgl. dazu etwa Linda J. Waite/Maggie Gallagher: *The Case for Marriage. Why Married People are Happier, Healthier, and Better Off Financially*, New York (Doubleday) 2000.

³⁵ Knut Walf: *Die Menschenrechte in der katholischen Kirche*. In: M. Pilters/K. Walf: *Menschenrechte in der Kirche*, Patmos 1980, S. 117.

³⁶ Unter Juristen und Rechtsphilosophen ist es daher üblich, vor allem oder nur dort von Menschenrechtsverletzungen zu sprechen, wo Regierungen im Spiel sind.» *We only speak of human rights*

violations if they have been carried out or at least tolerated by government officials» schreibt Regina Kreide in A. Follesdal/T. Pogge (eds): *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Dordrecht 2005, 237; ebenso T. Pogge: *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge 2002, 59–63.

³⁷ Die Richtlinie des Europäischen Rats von 2000, zur Konkretisierung und Verschärfung des Diskriminierungsverbots in den Ländern der EU, wird hier zum Problem. Zwar besteht bisher weitgehender Konsens darüber, die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in der Verfügungsmacht der einzelnen Staaten zu lassen (vgl. Zusatzprotokoll zum Amsterdamer Vertrag), aber dennoch werden Beeinträchtigungen der korporativen Religionsfreiheit – etwa mit Berufung auf die Diskriminierung von Nicht-Katholiken oder wiederverheirateten Geschiedenen an katholischen Schulen – in manchen Ländern Europas schon deutlich sichtbar. Vgl. Karl G. Ballestrem u.a. (Hg.), *Kirche und Erziehung in Europa*, Wiesbaden 2005, insbes. den Beitrag England.

³⁸ Pontifical Council for Justice and Peace: *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Rom 2004, 159: «The Church profoundly experiences the need to respect justice and human rights in her own ranks.»

³⁹ Siehe insbes. das Straf- und Strafprozessrecht in CIC Buch VI und VII.

⁴⁰ Am bekanntesten sind die Bangkok Declaration der ASEAN- Staaten von 1993, die Banjul Charter afrikanischer Staaten von 1984 und die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam von 1990.

⁴¹ Vgl. die Declaration of Human Rights der National Catholic Welfare Conference vom Januar 1947, in: G. Putz: *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck-Wien 1991, 388–392. Gertraud Putz hat das Verdienst, diesen Text wiederentdeckt und zugänglich gemacht zu haben. Sie betont aber im Verhältnis zur AEMR zu stark den Vorläufercharakter und bemerkt nicht die entscheidenden Unterschiede zwischen beiden Texten. Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der *Rights of the Human Person* zu geben (daneben werden *Rights pertaining to the family* und *Rights of States* angeführt): (1) «The right to life and bodily integrity from the moment of conception, regardless of physical or mental condition, except in just punishment for crime» (ebda. 389).

⁴² Folgende Zusammenfassung des Inhalts der oben genannten alternativen Menschenrechtserklärungen trifft auch teilweise das, was eine katholische Erklärung enthalten müsste: «they emphasize obligations instead of rights, group rights and the protection of the family instead of claims of the individual, ...they underscore the importance of social rights ... (and) stress the «right of development» which demands fair international trade relations» R. Kreide (Anm. 30), 235.

Danken möchte ich meinen Freunden Thomas Cornides (Wien) und Jakob Cornides (Brüssel) für die kritischen Kommentare, mit denen sie die Entstehung und Entwicklung des hier veröffentlichten Textes hilfreich begleitet haben.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

DAS ANTLITZ CHRISTI – WÜRDE DER ENTWÜRDIGTEN

Joseph Ratzingers Meditationen über den Kreuzweg

Die großen Theologen der Tradition, auf deren Schultern die heutigen stehen, waren nicht nur Gelehrte, sondern auch Beter. Es ist bekannt, dass Augustinus seine *Confessiones* als dramatisches Zwiegespräch mit Gott gestaltet hat; aber auch der so nüchterne und distinktionsfreudige Thomas von Aquin hat Hymnen und Gebete hinterlassen, die den affektiven Unterstrom seiner Theologie offen legen. Im 20. Jahrhundert sind es im katholischen Bereich vor allem Romano Guardini, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar gewesen, die – ungeachtet der Kluft zwischen Theologie und Heiligkeit – immer auch geistliche Schriften publiziert haben. Sie wussten darum, dass theologische Rede von Gott zum akademischen Glasperlenspiel zu werden droht, wenn sie nicht an das Gespräch mit Gott rückgekoppelt ist.

Eine eigene Andachtsform

Auch Joseph Ratzinger hat seinem theologisches Œuvre von Anfang an Predigten und biblische Betrachtungen an die Seite gestellt. Als ein besonderes Zeugnis seiner Spiritualität können die gerade erschienenen Kreuzwegmeditationen¹ gelten, die der vormalige Präfekt der Glaubenskongregation am Karfreitag des vergangenen Jahres stellvertretend für den schwer erkrankten Papst Johannes Paul II. im römischen Kolosseum gehalten hat. Seine Veruche zu einer spirituellen Christologie, die er 1984 unter dem Titel «Schauen auf den Durchbohrten» veröffentlicht hat, erhalten hier gleichsam eine frömmigkeitspraktische Konkretion. Der Kreuzweg ist eine eigene Andachtsform, die seit dem 14. Jahrhundert verbreitet ist und den Beter in die Memoria der Passion hineinnimmt. Er folgt einer Dramaturgie von vierzehn Stationen, die von der Verurteilung Jesu durch

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Pilatus bis hin zu Tod und Begräbnis reichen. Ratzinger hat den Stationen, die durch den Kreuzweg der Kathedrale von Padua visualisiert werden, jeweils eine Betrachtung und ein Gebet beigegeben.

Nun bilden Meditationen und erst recht Gebete ein eigenes literarisches Genus, das sich nicht einfach besprechen lässt. Meditationen wollen betrachtet, Gebete mitgesprochen sein. Wer sich ihrer Pragmatik verweigert, dem bleibt ihr Sinn leicht verschlossen. Wohl auch darum gibt Ratzinger einleitend das Grundmotiv an: Der Kreuzweg zeige einen Gott, der selbst mit den Menschen mitleide, dessen Liebe nicht in einer fernen Höhe unberührt bleibe, sondern bis in den Tod am Kreuz hinabgestiegen sei. Für den Betrachter komme es darauf an, in diese Bewegung der Liebe und des Mitleids hineinzufinden, sein «Herz aus Stein» in ein «Herz aus Fleisch» verwandeln zu lassen. Kaum zufällig hat Ratzinger seine Betrachtungen unter das Leitwort gestellt: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.» (Joh 12,24)

Es gibt indes eine quasi natürliche Schwerkraft des Ich, die sich der Logik der Hingabe spontan widersetzt. Die Lust nach mehr Leben, das Schielen nach Anerkennung, die Gier nach Besitz drängen die Not der anderen in den Hintergrund. Der Kreuzweg bricht diese Selbstzentrierung auf, wenn er mit dem geschundenen Antlitz Jesu das verdrängte Leid der Entwürdigten ins Blickfeld rückt. Die Betrachtung der Passion schließt insofern die Absage an eine Mentalität des Wegschauens, der Apathie und des Zynismus ein, mag diese auch noch so «cool» daherkommen.

Das Antlitz Christi – Gesicht Gottes und Antlitz der Entwürdigten

Schon bei der ersten Station macht Ratzinger deutlich, dass Pontius Pilatus, der römische Stadthalter, der Jesus verurteilt hat, kein schlechter, wohl aber ein halbherziger Mensch war. Die Unschuld Jesu hat er erkannt, dieser Erkenntnis aber nicht zum Durchbruch verholfen, sondern dem Druck der schreienden Menge nachgegeben. Um seine Stellung nicht zu gefährden, hat er die Wahrheit verraten und den Tod eines Unschuldigen in Kauf genommen. Analog gilt von den Vielen, die geschrien und die Kreuzigung Jesu gefordert haben, dass sie nicht durch und durch böse gewesen sind. Sie haben sich vom Sog der Masse in Bann schlagen lassen, sind dem Diktat der herrschenden Meinung gefolgt, statt der leisen Stimme des eigenen Gewissens Gehör zu schenken. Wie oft sind Insignien der Macht, die die Mächtigen der Welt tragen, Hohn auf die Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde, und wie oft haben Menschen aus Herzensträgheit und Menschenfurcht die Gerechtigkeit mit Füßen getreten, gibt Ratzinger zu bedenken, ohne sich bei folgenlosen Moralismen aufzuhalten. Er dringt auf eine Prüfung des eigenen Verhaltens, – eine Gewissenserforschung, die in

dem Maße zur Wahrheit vorstößt, als sie sich *dem Antlitz Christi* aussetzt, sich in seinen Blick vertieft: «Schau mich an [...] Lass deinen Blick in unsere Seele dringen und unserem Leben die Richtung geben». Immer wieder durchzieht die Meditationen dieser Verweis auf das Antlitz Christi, das die Lüge aufdeckt und zur Wahrheit ermutigt. Im Gekreuzigten aber zeigt sich nicht nur das «Gesicht Gottes für uns»², auch wird die Würde der Entwürdigten sichtbar – so sehr, dass in den Augen der Leidenden und Verachteten Christus selbst begegnet: «Hilf uns, in den Erniedrigten, in den an den Rand Gestoßenen dein Gesicht zu erkennen.» Und: «Versuchen wir, sein [sc. Jesu] Gesicht zu erkennen in denen, die wir verachten möchten.»

Außerdem ist – was Ratzinger in seiner Deutung des Falls Jesu unter dem Kreuz betont – Gott der Schwäche des Menschen rettend nahegekommen. Der am Boden liegende Jesus zeige den gefallenen Menschen, der eine «Karikatur seiner selbst» und ein «Spottbild auf den Schöpfer» ist. Dessen Fall vollziehe sich im Aufstand gegen die Wahrheit, im hybriden Versuch, die Stelle Gottes einzunehmen, in der Anmaßung, sein eigener Schöpfer und Richter sein zu wollen. Der sich selbst erhöhende Mensch begegnet im Gekreuzigten dem sich selbst erniedrigenden Gott, der den Gefallenen aufrichten will. Das ist der eigentliche Höhepunkt des Dramas zwischen Gott und den Menschen. Das klassische Motiv der menschlichen *superbia*, die durch die *humilitas* des Gekreuzigten rettend aufgehoben wird, wird von Joseph Ratzinger mit einer zivilisationskritischen Note versehen: «Der Hochmut, dass wir selbst Menschen machen können, hat uns dazu geführt, dass Menschen wie Ware geworden sind, dass sie gekauft und verkauft werden, dass sie Vorratslager für unser Machen sind, mit dem wir selber den Tod zu überwinden hoffen, dabei aber nur immer tiefer die Würde des Menschen erniedrigen.» Ob die biopolitische Hybris durch die Betrachtung des Gekreuzigten gezähmt werden kann, steht dahin. Eine «Auferstehungstechnologie», die das Leben der einen vernichtet, um das der anderen zu verlängern, ist nicht nur eine Pseudomorphose des Glaubens an ein Leben, das keinen Tod mehr kennt, sondern auch ein Indiz für den erschreckenden Gottesverlust des heutigen Menschen.

Unbequeme Wahrheiten

Aber auch die Gläubigen werden mit unbequemen Wahrheiten konfrontiert. Den dritten Fall Jesu unter dem Kreuz bezieht Ratzinger auf das Versagen der Kirche. Der gedankenlose Umgang mit der Eucharistie wird ebenso angeprangert wie der Hang zur Selbstdarstellung, und die Umdeutung des Evangeliums im Sinne des Zeitgeschmacks. «Müssen wir nicht auch daran denken, wie viel Christus in seiner Kirche selbst erleiden muss? Wie oft wird das heilige Sakrament seiner Gegenwart missbraucht, in welche

Leere und Bosheit des Herzens tritt er da oft hinein? Wie oft feiern wir nur uns selbst und nehmen ihn gar nicht wahr? Wie oft wird sein Wort verdreht und missbraucht? Wie wenig Glaube ist in so vielen Theorien? Wie viel Schmutz gibt es in der Kirche und gerade unter denen, die im Priesteramt Christus ganz zugehören sollten? Wieviel Hochmut und Selbstherrlichkeit?» Aber auch hier bleibt Ratzinger nicht bei wohlfeilen Klagen stehen, sondern lädt den Beter zur kritischen Selbstrevision ein, die am Ende nicht verzweifeln muss, weil sie auf die aufrichtende Hilfe des Erlösers setzen darf.

Den Kreuzweg mitgehen – das machen alle Stationen auf ihre Weise deutlich – heißt, eine sentimentale Frömmigkeit hinter sich lassen, die nur die Selbstaffektion sucht, ohne den Weg der Umkehr zu gehen. Das Kreuz ist eine Schule des Glaubens, die in der Nachfolge praktisch werden will. Es hält dem Betrachter den Spiegel vor, in den er nicht schauen will, aber doch schauen muss, um in die Wahrheit mit sich und den anderen zu kommen. «Am Leiden des Sohnes sehen wir, welchen Ernst die Sünde hat, wie sie ausgelitten werden muss, um überwunden zu werden. Vor der Gestalt des leidenden Herrn endet die Banalisierung des Bösen.» Und mit ihr der weit verbreitete Unschuldswahn. Die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinaus läuft, es andere gewesen sein zu lassen, kommt an ein Ende. Die eigene Schuld aber lässt sich nur aushalten, wenn Raum für Vergebung ist. Am Kreuz – so ließe sich der soteriologische Glutkern von Ratzingers Meditationen zusammenfassen – hat Gott selbst die Gottlosigkeit des gefallen Menschen aufgesucht, um dessen Lasten zu tragen und ihn aufzurichten. In der Gabe der Eucharistie aber gewährt er dem *Homo viator* Stärkung für seinen Weg; das Weizenkorn, das gestorben ist, bringt reiche Frucht, indem es zum Brot des Lebens wird, das Sünde und Tod überwinden hilft. Daher haben Leidenserinnerung und eucharistische *Communio* rettende und erlösende Kraft. Wer sich aber erlösen lässt, ist befreit von dem Zwang, sich selbst erlösen zu müssen.

ANMERKUNGEN

¹ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Der Kreuzweg unseres Herrn. Meditationen*, Freiburg: Herder 2006.

² J. RATZINGER, «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen». *Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift*, in: DERS., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg: St. Ulrich ³2005, 11–30, hier 26.